التراث والتجديد

مناقشات وردود

أحمد الطيب

شيخ الأزهر





التراث والتجديد

مناقشات وردود

للأستاذ الدكتور / أحمد محمد الطيب

الأستاذ بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

اتجاهات التجديد:

فى بداية حديثى عن «التراث والتجديد» أود أن اشير إلى أن هذا الموضوع اصبح فى السنوات الأخيرة محور اهتمام المثقفين من الباحثين والعلماء واساتذة الجامعات والكتاب على إختلاف انتماءاتهم الثقافية والمذهبية. بل ان التراث ـ كقضية محورية تشكل منعطفا حاسما فى التاريخ المعاصر لأمتنا العربية والإسلامية ـ ظفر بدراسات طويلة وعريضة فاضت بها كتب متنوعة ومؤتمرات وندوات ومحاضرات بل قلّ ما تصدر مجلة من المجلات الثقافية دون أن تتناول قضية «الموروث الثقافى» وتنظره بصورة أو بأخرى. وأحدث الاهتمامات فى هذا الموضوع المقالات العشر التى نشرت فى جريدة «الحياة» بعنوان: «مذبحة التراث»[1] وقد نشر آخر مقال منها فى «مارس» الماضى.

لقد صدرت مجلدات ضخمة اتخذت من موضوع التراث «مشروعا» عالجت فى ضوئه تحديات العصر أو بعبارة أدق: عالجت التراث فى ضوء هذه التحديات وأغرقت لغة الخطاب بمفردات خاصة ولوازم التصقت بهذه الأقلام مثل: «السلفوية ـ الماضوية ـ التلفيقوية ـ القروسطية (نحتا من: القرون الوسطى) العصروية ـ الوثوقية ـ المركزية الأوروبية ـ التحييدوية ـ اللاتاريخية اللاتراثية ـ البورجوازية ـ الإقطاع ـ الجماهير ـ الديالكتيك ـ الكبح ـ الاستلاب», الخ هذه المفردات التى حاولت إضفاء شىء من الغموض على المقولات المطروحة.

وفى مقدمة هذه الأعمال يأتى مشروع الدكتور «الطيب تيزينى» المزمع اكتماله فى اثنى عشر جزءا تشكل فى مجموعها: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة وقد ظهر من هذا المشروع بعض أجزاء والجزء الأول منه يقع فى أكثر من ١٠٠٠ صفحة. كما تأتى ـ وبنفس القدر المتضخم ـ أعمال الأستاذ الدكتور حسن حنفى تحت عنوان: «التراث والتجديد». وإذا كانت أعمال الدكتور «تيزنى» قد حددت مسارها فى مشروع الرؤية الجديدة من «التراث إلى الثورة» فإن المسار الذى انتهجه مشروع الدكتور حنفى كان «من العقيدة إلى الثورة» وفى هذا المسار الأخير

(١) للكاتب: جورج طرابيشي

نشـرت قضايـا علم الكلام فى خمسـة أجـزاء أربت صفحاتها على مـائتين وثلاثـة آلاف صفحة بـدءا من المقدمات النظـرية ومـرورا بالتوحيـد والعدل والنبوة والمعـاد وانتهاء بالإيمان والعمـل والإمامـة إضافة إلى أبحـاث أخرى مستفيضـة تحت عنوان: «الـدين والثورة» ومقـالات ومحاضرات تضمنتها نـدوات كبرى مثل نـدوة: التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى: الأصـالة والمعاصرة» وندوة: «الديمقراطيـة وحقوق الإنسان فى الوطن العربى» وندوة «الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر» وغيرها.

ثم هنـاك أعمال أخـرى فى نظـريـة التراث لا تقـل أهميـة عن الأعمال السـابقـة فى مقـدمتهـا: أعمال د. الجابرى والـدكتـور حسين مـروة والدكتـور زكى نجيب محمـود والعروى وأودنيس وغيرهـم.

والأمانة العلمية تحتم القول بأن الحديث عن هـذه المحاولات حديثا علميا متأسسا على قراءة فاحصـة ورؤية متقصية أمر صعب، فضلا عن تقويم هـذه المحاولات تقويما نهائيـا يطمئن إليه البـاحث المنصف، ومن أهم مـا يرهق القـارىء فى نظـريات تجديـد التراث ويطيل طريق بحثه ـ دون فائدة تذكر فى بعض الأحيان ـ أمران:

الأمـــر الأول أن النظريـات الاشتراكية فى ثـوبها «الماركسى» الراديكـالى، وهى تتحدث عن التراث «تعرض نفسهـا فى البلاد الإسلامية بأشد صـور التوصيل تعقيدا، وتكتب تحليلاتها بلغة لا تنقل معنى واضح المعالم للجماهير العريضة، وتغرق فى التنظير إلى حد نسيان العـلاقة مع الواقع مع أن فلسفتها قد بنيت أصـلا على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته»[٢] بل والتعبير عن آمال وآلام الطبقة الكادحة تحديدا.

الأمر الثانى: أن النظريات المطروحة فى تجديد التراث وقفت حيال التراث مواقف شتى، ذهبت من النقيض إلى نقيضـه الآخـر، لا أقـول: بين أيـديـولوجيـات متبـاينـة متعارضة بل بين توجهات مختلفة فى النظرية الـواحدة، بل فى تناقضات الكاتب الواحد ـ أحيانـا ـ وتنقلاته الدائمـة بين أيديولوجيـات مختلفة، وإسقاط كل ذلك على التراث، دون أن ينبه قارئه إلى هذه الطبيعة التحولية أو المرحلية فى بناء نظريته[٣].

(٢) د. فؤاد زكريا، الصحوة الاسلامية في ميزان العقل ص ١٥، دارالفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٧م
(٣) جورج طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة (التيار الماركسي) جريدة الحياة، الأربعاء ٦/ ١/ ١٩٩٣م.

وسنحاول فى إطار هاتين الصعوبتين أن نتلمس فكرة نقدية تتعلق بمدرسة «التراث والتجديد» من حيث موقفها من التراث، وعلاقة التراث بالواقع، والعلاج المطروح لتجديد التراث.

ولكن ماهو السياق الزمنى الذى ظهرت فيه هذه المشكلة؟.

كثير من الباحثين يرى أن حرب يونيو ١٩٦٧م كانت البداية الزمنية التى فجرت هذه القضية، قضية: التساؤل عن العرب، فى الماضى والحاضر والمستقبل، وبعض آخر يرى أن المشكلة بدأت بعد احتكاك العرب بالغرب أيام حملة نابليون على مصر، فهاهنا، ومن المواجهة المباشرة بين حضارتين متباينتين أشد التباين، طُرحت أسئلة كان لا مفر من طرحها: كيف يمكن أن نأخذ بأسباب التقدم؟ أو بتعبير آخر: «ماهى الوسائل التى تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم؟ هل يكون ذلك باحتذاء النموذج الغربى فى السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها احتذاء كاملا؟ أو يكون بإحياء التراث الإسلامى كنموذج حضارى للتنمية والتحديث؟ أو أن الحل يكمن فى محاولة التوفيق بين النموذج الغربى والتراث؟»[(٤)] وفيما أعتقد فإن جذور قضية التراث ينبغى أن تعود بداياتها إلى هذا الاحتكاك المباشر بين الشرق والغرب الأوروبى، ففى دائرة هذا التوقيت تظهر القيمة الكبرى للجهود الجبارة المشكورة التى اضطلع بها رواد الفكر الإسلامى قبل ٦٧ بدءا من الأفغانى، وانتهاء بسيد قطب، ومرروا بمحمد عبده، ورشيد رضا، والنديم، وعبد القادر المغربى، وطاهر الجزائرى، ومصطفى عبد الرازق، وشلتوت، والعقاد، والبهى، ودراز.. وغيرهم.. وكل هؤلاء شغلتهم هموم العلاقة بين الشرق والغرب وكرسوا لها شطرا كبيرا من حياتهم الشخصية والفكرية.

ومهما يكن من أمر التوقيت الزمنى الذى تفجرت فيه قضية: «الأصالة والمعاصرة» أو قضية «تجديد الفكر العربى» أو فى أحدث تسمية لها: «التراث والتجديد» فإن الذى لا شك فيه هو أن هذه القضية بدأت تفرض نفسها بعد (سنة ١٩٦٧م) بشكل حاد على طائفة لا يستهان بها من المفكرين والباحثين وأساتذة الجامعات تراوحت خلفياتها

(٤) التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى، ص ١٢، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م

المذهبية من قومية إلى ليبرالية إلى ماركسية إلى علمانية إلى أصولية مادية، فكنا نرى الدعوات الصارخة إلى نفض اليدين من التراث جملة وتفصيلا والالتحاق بركب الحضارة الغربية فكرا وسلوكا، وكنا نرى الدعوة إلى إعادة تفسير التراث وتأويله بما يتفق وأسس فلسفة ماركس ولينين. والنظر إلى الإسلام: عقيدة وشريعة وأخلاقا من خلال قوانين وسائل الإنتاج وعلاقات الملكية والصراع الطبقى، وكنا نرى الدعوة الموضوعية التى تنطلق بنظرتها إلى التجديد من خصائص التراث نفسه وفعالياته وآلياته فى مواكبة التطور تأثرا وتأثيرا اعتمادا على حركة الاجتهاد المشروع فى أصول هذا التراث.

وتسهيلا على القارىء يمكننا أن نقسم مدارس التجديد ومشاريعه - جغرافياً - إلى: المدرسة السورية، والمدرسة المغربية، ثم المدرسة المصرية.

وبكلمة موجزة، لا تتخلص - بطبيعة الحال - من عيوب الاختصار المخل - نقول: إن الاتجاه البارز فى المدرسة السورية هو: الاتجاه الماركسى اللينينى، ففى هذه المدرسة تكرست «المادية التاريخية» أداة معلنه لاكتشاف التراث وتحليله، بل «مبضعا» لتشريحه وتقطيع أوصاله.

وفى ثنايا العرض والتحليل قُدِّم الفارابى - فى هذه المحاولة - فيلسوفا ماديا لأنه يقول بتعاقب الصور والأضداد على الهيولى وبقاء النوع، وهو موقف مادى متقدم أو تصور ديالكتيكى للطبيعة - على حد تعبيرهم -، بل أُرغم الفارابى «الحكيم المسلم المتأله» على معانقة ماركس وانجلز، والعمل معهما على تأصيل الفكر المادى.... وقدم «النَظَّام» فى صورة رائد من رواد تحرير الإنسانية من سلطة الغيب والمجهول، لمجرد أن الأشعرى يحكى عنه فى مقالاته أنه كان يقول «إن الله لا يقدر على الظلم».. وقُدِّم «إخوان الصفا» - أيضا - روادا أوائل لفلسفة النشوء والارتقاء قبل لا مارك ودارون.. وباختصار: «تؤكد هذه المدرسة أن معظم مفكرينا القدامى كانوا ذوى نزعة مادية أو جدلية»[٥] أما «الإسلام» كجوهر يشكل النسيج الداخلى لعلومهم النظرية والعملية فهو - فى منظور هذه المدرسة - مجرد أثر «لاتجاه مثالى أو ميتافيزيقى»[٦] سببه «العجز

(٥) على حرب: مداخلات، ٢١٩، ٢٢٠، دار الحداثة بيروت ١٩٨٥م
(٦) المصدر السابق نفس الموضع

التاريخي الذي كان يمنع بلورة الاتجاه المادي»[٧].

المدرسة المغربية:

إذا ماولينا وجهنا شطر مدرسة المغرب ألفيناها تقف شطرا كبيرا من نشاطها على تحليل بنية العقل العربي وتكوينه، وفي هذا المنظور استؤنفت دراسة علومنا اللغوية والدينية والفلسفية والعرفانية تحت محاور ثلاثة:

١ـ البيان ويرادفه المعقول الديني.

٢ـ والبرهان ويرادفه المعقول العقلي.

٣ـ ثم العرفان ويرادفه اللامعقول العقلي. أو العقل المستقيل، وهو التصوف، أو كما سمي في هذه المدرسة: الهمجيات الدينية والفلسفية التي حملها معه الموروث القديم من ركام الهرمسية والغنوصية والمانوية والصابئة.. إلخ، وقد انتهى العقل الفلسفي الإسلامي إلى مصير شديد البؤس في هذه المدرسة باستثناء الكندي، وشطر من الفارابي، وإن كان الشطر الآخر قد سيطر عليه اللامعقول العقلي، بل سيطر اللامعقول العقلي على قمم العقلانية في الفكر الإسلامي، وأول هؤلاء اللاعقلانيين: جابر بن حيان، أقدم رواد علم المنطق، وأبو بكر الرازي كبير أطباء المسلمين، ثم ابن سينا الذي وصف بأنه« أكبر مكرس للفكر الظلامي الخرافي في الإسلام»[٨] وأن «فلسفته قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»، والغزالي الذي أدخل شيطان العرفان إلى البيان أو «المعقول الديني» وأسَّس أزمة العقل العربي، وخلف جرحا عميقا في العقل العربي مازال نزيفه يتدفق من كثير من العقول العربية حتى الآن، والفرقة الوحيدة التي نَجَتْ من هذه الملوسات هي الفرقة المغربية: ابن رشد ومن قبله ابن باجة وابن طفيل إضافة إلى ابن حزم.. في هذه المدرسة انشطر العقل العربي إلى شطرين: عقل مشرقي لا هوتي وفلسفته تقوم على علم الكلام وعقل مغربي علمي وفلسفته تقوم على الرياضيات والمنطق، والمدرسة الشرقية بحكم لا هوتيتها: ماضوية، بينما المدرسة المغربية بحكم علمانيتها

(٧) المصدر السابق نفس الموضع

(٨) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ص ٢٠١ دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠م.

مستقبلية، ويصل بنا تحليل العقل العربى فى هذا الاتجاه إلى «أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربى وتجديد للفكر الإسلامى يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، بل أيضا: ولربما بالدرجة الأولى على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبى وتاريخية ابن خلدون، إنه باستعادة العقلانية النقدية التى دشنت خطابا جديدا فى الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون وبها وحدها يمكن إعادة تأسيس بنية العقل العربى»[9].

وكما يقول أحد الباحثين معقبا على هذا الاتجاه: «إنها «حرب أهلية مزدوجة دارت رحاها فى الثقافة العربية الإسلامية أولا بين النظام البيانى والنظام العرفانى وانتهت بانتصار ظلامية العرفان، وثانيا: بين المشرق اللاعقلانى والمغرب العقلانى، وانتهت بدورها بانتصار لا عقلانية المشرق»[10].

المدرسة المصرية:

وبين المدرسة السورية والمدرسة المغربية تقع المدرسة المصرية، وأعنى بها تحديدا المدرسة التى أطلقت على نفسها اسم «التراث والتجديد» واتخذت منه عنوانا خاصا بها، وهى إذ تفضل هذا العنوان لا تحبذ أن يتم مشروعها تحت عنوان: «تجديد التراث» وإنما تفضل أن تقف بالمشروع كله تحت لافتة جديدة وتسمية ذات دلالة مقصودة، هى: «التراث والتجديد» ولا يعدم القارىء ـ هنا ـ وجود فرق جوهرى ـ منذ البداية ـ بين هاتين التسميتين، فتجديد التراث يعنى التعامل مع التراث القديم كحقيقة موضوعية قابلة للتجديد مع المحافظة على بقاء الأصول ثابتة، كما هو الحال فى كل عمليات التجديد، بمعنى أن نفرق ـ فى دائرة الموروث ـ بين ثوابت وبين متغيرات، نستبقى الأولى كما هى وننطلق فى ضوء بقائها وثباتها إلى تجديد الثانية. ونحقق من خلالها ـ معا ـ حركة التطور أو ما يسمى: الأصالة والمعاصرة. لكن التجديد بهذا المعنى لا يحقق الأهداف المقصودة لمدرسة «التراث والتجديد» لأن «التراث» فى هذه المدرسة هو نقطة البدء أما التجديد فهو إعادة تفسير التراث حسبما تقتضى متطلبات

(٩) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ٥٥٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م
(١٠) جورج طرابيشي، صحيفة الحياة ١٠/ ٣/ ١٩٩٣م

العصر وحاجاتـه، فالتراث هو الوسيلة، والتجـديد هو الغاية وهى المسـاهمة فى تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التى تمنع أى محاولة لتطويـره»[11] والتراث ـ فى هذه المدرسة ـ ليس هدفـا تتحرك فى إطاره حياتنا المعاصرة بقدر مـا هو «وسيلة» خاضعة لإعـادة التفسير أو إعادة البنـاء من أجل تطويـر الواقع وحل مشكـلاتـه، وأمر طبيعى أن يتجـرد التراث ــ حـالتئـذ ـ من كل قيمـة ذاتيـة أو خصائص ثابتة لا على مستوى الأصول ولا على مستوى الفروع، والقيمة الوحيدة التى ستبقى للتراث فى إطار هذه النظرة هى: مدى قدرته على تقديم «نظرية علمية فى تفسير الـواقع والعمل على تطويـره» وإذا كـان التراث وسيلـة والتجديـد غـاية فـالأليق بهذا المشروع أن يتخذ لـه عنوانا: «التراث والتجـديد» لأنه: «يحاول تأسيس قضـايا التغير الاجتماعى على نحـو طبيعى وفى منظور تاريخى يبـدأ بالأسـاس والشرط قبل المؤسس والمشروط»[12].

مفهوم التراث:

والتراث فى منظور هذا الاتجاه ليس هو المستوى المادى المتمثل فى هذه الأكداس من الكتب المطبوعة والمخطوطة والتى تشغل مساحات ضخمة على رفوف المكتبات العامة والخاصة ومخازن الأروقة والمساجد.. إلخ. ولا هو «حقائق نظرية» موجودة على سبيل الاستقلال، أو: حقائق قبْلية جاءت لتغير الواقع، بحيث لو شكل الواقع خطرا عليها يجب أن نهب للدفاع عنها فى مواجهة الواقع، فمثل هذا التصور للتراث ينبنى على نظرة «انفصاميـة» مرفوضة من أصحـاب هذا المشروع. من هنا حرص هـؤلاء على استبعاد هذين المستـويين من مفهوم التراث، فليس التراث كتبا ولا مخطـوطات، وليس التراث حقـائق مجردة مستقلـة نتلقـاهـا من مصــدر يتعـالى على مستـوى واقعنـا، بل التراث هـو: «المعبر عن الواقع الأول الـذى هو جـزء من مكونـاته»، والتراث بهذا المعنى هـو «المخـزون النفسى للجماهير» ولا يقصد من الجماهير ــ هنا ــ مـا يتبادر إلى الـذهن من المعـانى المعروفـة مثل: العامـة أو الدهماء فى قبـالة: العلماء أو أهل الاختصـاص، وإنما تستعمل هـذه الكلمـة بمعنى يغـدو فيــه «الشعب» الممثل الحقيقى للتراث أو الحامل

(11) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص 11 ط. تونس (بدون تاريخ)
(12) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 12

الحقيقي لتأثيرات التراث، ومع هـذا الاستعمال يتسع مفهـوم التراث إلى المدى الـذى يساوق فيه مفهوم «الثقافة الوطنية أو الثقافة القومية». فالشعوب تحفظ «تراثها الشعبى قدر حفظها تراثها الدينى: يغنى الناس للمطربين، ويطربون لسماع القرآن، ولقد تكوّن الوجدان القومى والمزاج الشعبى فى كل حضارة، وكما يظهر ذلك خاصة في فنون الغناء والموسيقى وفنـون الرسم والنحت والعمارة من اجتماع هـذين الـرافدين: الفن الـدينى والفن الشعبى، وكما هو واضح فى تاريخ الفنون فى الغرب»[١٣].

ولا تخطىء عين القـارىء فى هذا النص تسـوية ـ مقصودة ـ بين الدين والفنـون الشعبية فى تكويـن نفسية الجماهير. وأن «الأغانى» أو قصص «أبو زيـد» الهلالى ـ مثلا ـ تقف جنبـا إلى جنب مع الـدين وراء وعى الجماهير المسلمـة وخلف سلـوكيـاتهم وتوجهـاتهم، فكل منهما رافد مـن روافد ثقافـة الأمة، وكل منهما عنصر مكـون لنسيج هذه الثقافـة، وغاية ما هنالك أن هذا فن دينى وذاك فن شعبى، إن هـذه التسوية تهدف إلى تحطيم متعمد للحواجـز الفاصلة فى نفوس الجماهير بين جـانب مقدس، وجانب لا يحظى بأية صـورة من صور التقـديس وإن حظى باهتمام الجماهير وانشغـالها بلهوه ليل نهار، ومن الغـريب ـ حقـا ـ أن صاحب «التراث والتجـديـد» برغم أنـه لا يكف عن دعـوى أحقيته فى الحديث عن الجماهير والـدفاع عنهـا إلا أنه يتنـاسى أن الجماهير التى يتحدث عنهـا قد صُمم فكرهـا وشعورها ووجـدانها ومخزونها النفسى على رفض هذا الخلط، وأنها لا تعرف فنـا دينيا بـالمعنى الذى صوره لنـا صاحب «التراث والتجـديد» وإنما تعرف «دينا» له قـدسيته وحرمته فى القلوب، وتعى الفـرق ـ الذى لا يعيه التراث والتجـديد ـ بين الدين كحقـائق إلهية، وبين قصص شعبى لا تـدرى إن كان مصـدره واقعا أو أساطير لا تمت إلى الواقع بأدنى صلة أو سبب، ومن الغريب اللامفهوم ـ أيضا ـ أنه بالرغم من تأكيد «التراث والتجـديد» على أهمية الفنون الشعبية» فى نفوس الأمة، وخطـورتها التى تضارع خطـورة الـدين فى وعيهـا وثقافيتهـا، إلا أنـه يصمت صمت القبور عن «الفنـون الشعبية»، ولا يرى أنها مسئـولة من قريب أو من بعيـد عن الواقع المتردى لجماهير الأمـة، بينما يعـود بالتأثير كلـه إلى القسم الـدينى فقط من هـذا التراث

(١٣) د. حسن حنفي: الدين والثقافة الوطنية، ص ٣٠، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م.

ويحمله المسئولية كاملة عن كل ما أصاب امتنا فى عصرها الحديث من جهل وفقر وتخلف، مما يؤكد لنا أن التنظير بين الدين أو «القرآن الكريم» وبين الفنون الشعبية فى هذا الموضع لم يكن من التحليل العلمى الذى يتسق فيه استنباط النتائج من مقدماتها بقدر ما كان محاولة لخلخلة «قدسية» الدين فى نفوس الجماهير ليصبح معطى تاريخيا قابلا ـ برمته ـ لاعادة التشكيل لا كمعطى إلهى فيه الثابت الذى لا يتغير، والمتغير القابل للتجديد.

التراث والواقع:

وتراثنا فى هذا المفهوم الجديد لا يستمد قيمته من مصدره المفارق أو المتعالى على الواقع، وإنما يستمد قيمته من كونه حاكيا أو عاكسا لواقع معين، بل من اعتبار «الواقع» ذاته جزءا فى ماهية هذا التراث، وليس موضوعا مقابلا للتراث يتنزل عليه ويؤثر فيه، والنتيجة الحتمية لهذه النظرة هى، محدودية التراث فى فترة تاريخية ارتبط بالتعبير عنها والتعامل معها، فإذا ما تخطاها الواقع وجب تغيير محاوره، وإعادة تشكيلها حسب أنماط التغير الاجتماعى الجديد حتى لو أدى الأمر إلى نشوء محاور تراثية جديدة تتناقض شكلا وموضوعا مع محاور التراث القديم، فما دام أخص وصف للتراث هو انحصاره فى قياس نبض الواقع فلابد من أن ينتفى وصف الثبوت أو الاطراد عن التراث ضرورة تغير الواقع وتحوله وتبدله، وقد نفهم من هذا التحليل أن قيمة التراث فى ارتباطها بالواقع تتمثل فى مدى تأثير الأول فى الثانى أى تأثير التراث فى الحياة وربطها ـ من خلال حركة التجديد ـ بالمفاهيم الكلية الثابتة فى التراث بعد إعادة تشكيل المفاهيم المرنة وتطويعها لتساهم فى حل مشكلات الحياة المعاصرة، بيد أن صاحب «التراث والتجديد» يرفض صراحة هذا الفهم ويخشى أن يتسرب منه شىء إلى ذهن القارىء، ويحرص كله على أن تتم عملية التغيير لصالح الواقع، لا لصالح التراث على حساب الواقع المستقر، لأن الواقع ـ كما يقول ـ: «هو المصدر الأول والأخير لكل فكر»[14] ويحسن أن ننقل هنا نصوصا تؤكد لنا هذا الفهم الذى فهمناه من علاقة التراث بالواقع فى هذا الاتجاه:

(١٤) التراث والتجديد / ١٤.

— «ليس التراث موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذى نشأ فيه، وبصرف النظر عن الواقع الذى يهدف إلى تطويره، بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذى هو جزء من مكوناته»[15].

— «التراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حى يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخى»[16].

— «ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التى لا تتغير، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريات فى ظرف معين، وفى موقف تاريخى محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم»[17].

— «التراث ليس له قيمة فى ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية فى تفسير الواقع، والعمل على تطويره»[18].

— «فالتراث القديم (. . . .) هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية»[19].

— الواقع «هو المصدر الأول والأخير لكل فكر، فإن القيم القديمة التى حواها التراث جزء من هذا الواقع»[20].

هذه النصوص تعكس — فى صراحة ووضوح - خطة تفسير جديد، يعود التراث - فى ضوئها - إلى مصدر مادى هو «الواقع . وقد غامر مؤلف «التراث والتجديد» بتعميم الحكم أكثر من مرة:

أولا : بارتباط التراث الإسلامى القديم بواقعه الذى نشأ فيه - زمانا ومكانا - ارتباطا عضويا .

ثانيا : بأن الواقع مصدر هذا التراث .

ثالثا : بأن التراث جزء من الواقع .

(١٥) التراث والتجديد/ ١٣
(١٦) التراث والتجديد/ ١٣
(١٧) التراث والتجديد/ ١٣
(١٨) التراث والتجديد/ ١١
(١٩) التراث والتجديد/ ١٤
(٢٠) التراث والتجديد/ ١٤

رابعا : بأن التراث ليس حقيقة موضوعية دائمية ، وإنما «تعبير» عن موقف تاريخي محدد ، وعن تصور معين لجماعة خاصة .

وطبقا لهذا التفسير الجديد الذى يقرر أصالة الواقع وتبعية التراث يغدو من اللازم ، وقد تغير الـواقع مرارا عـديدة ، أن يكون لنـا الآن تراث مختلف يعبر عن واقعنـا الذى نعيش فيه ، وأن يكـون تراثنا القديـم ، المرتبط مرحليا بواقع مضى وتولى ، قـد ذهب هو الآخر مع واقعه الذى تخطاه التـاريخ المعاصر وخلفه وراءه ، وألا يكون للتراث القديم هـذا التأثير فى نفوس جماهيرنـا المعاصرة ، وإلا أصبحت «أصـالة الـواقع» التى يرتكـز عليها بنـاء« التراث والتجديد» فى مهب الريح ، وأصبحت النظـرية فى واد والتطبيق فى واد آخر ، بيد أن النظرية الجديدة تؤكد ــ فى أكثر من موضع ـ على أن تراثنا القديم بكل أبعـاده ، لا يزال يشكل النسيج الـداخلى لأفكارنـا وتصوراتنـا ومشاعـرنا ، وهكـذا لا ندرى : هـل نصدق النظريـة حين تجعل من التراث تعبيرا أو انعكـاسا للواقـع ، وثمتئذ لابد من تكـذيب القول بأننا نعيش واقعنـا الحالى بتراث قديم ، أو نصدق هـذا القول ، وفى ضوئه يجب البحث عن صيغة أخرى تحكم العلاقة بين التراث والواقع غير الصيغة التى تبنتها هذه النظرية ، إذ فى إطار هـذه الصيغة نصبح أمام أمرين لا ثالث لهما : فإما أن يكون لنا تراث يعكس واقعنا الحالى يختلف بطبيعة الحال عن تراثنا الماضى ، أو إذا قبلنا «مزعومـة التراث والتجديد» التى تجعل من تراثنـا القديم علة تامة فى تخلفنـا فلا مفر ـ والحالـة هذه ــ من قلب النظريـة رأسا على عقب ، والقـول بأصالـة التراث وتأثيره فى الواقع بل وجره إلى الوراء ، لا تأثير الواقع فى التراث أو جعله جزءا من الواقع . . إلخ ما تفتق عنه التفسير الجديد من أحكام وأوصاف فرضت على التراث القديم فرضا ، وهى أحكام أقل ما يقـال فيها : إنها تضاد حقيقة التراث الإسلامى فى أصولـه التى ماجاءت إلا لتغير من الواقع وتتحول به من مسار إلى مسار ومن توجه إلى آخر .

ويستنـد الأستاذ الكبير فى نظرتـه الجديـدة هذه إلى علم «أسبـاب النـزول» وعلم الناسخ والمنسوخ» فإنهما ــ من وجهة نظره ـ يـؤكدان تبعية التراث للواقع وارتبـاطه به قوة وضعفا فإن «ما عبر عنه القدماء بـاسم أسباب النزول هو فى الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته لـه ، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم النـاسخ والمنسوخ ليدل على أن

الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر»[٢١]، وإذن فقد «نزل الوحى حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الاصول: طبقا لأسباب النزول وتبعا لإمكانيات تقبله، وكثيرا ما كان الوحى يعدَّل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ»[٢٢] ثم يصل بنا الأستاذ إلى ما يشبه الهدف المراد فيقول: «الوحى ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاما (. . .) نصوص الوحى ليست كتابا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهى ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية (. . . .) وكثير من الحلول لم تكن كذلك فى بادىء الأمر معطاة من الوحى، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحى وفرضها. وهذه الخاصية توجد فى الوحى فى آخر مراحله وهو: الوحى الإسلامى، فهو ليس عطاء من الوحى بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحى له، وهذا هو معنى «أسباب النزول»[٢٣].

ولقد كنا ننتظر من الأستاذ ألا يقفز ـ بسهولة ـ على معالم شديدة الوضوح فى هذا التراث الذى يريد تجديده، واعنى بها ما هو معروف من خطأ القول بوجود «سبب نزول» لكل آية من آيات القرآن الكريم، فالذى يعرفه تراث المسلمين فى أسباب النزول هو أن «نزول القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداء وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال»[٢٤].

أما أن القرآن نزل «طبقا لأسباب النزول وتبعا لامكانيات تقلبه» فهذا مما لا يعرفه تراث الإسلام، بل مما يأباه، وينكره أشد الإنكار، والأستاذ ـ نفسه ـ لم يستطع أن يدعم مقولته هذه بشىء ذى بال من أقوال العلماء، بل ظلت هذه المقولة فى كتابات الأستاذ ـ على طولها ـ أمنية عز عليه تحقيقها، لا لشىء إلا لأنها نقيض الأصل الذى جاء يحدثنا عنه، ثم ان علم أسباب النزول علم يعرف عنه الأستاذ ـ قطعا ـ أنه اختلطت فيه الحقائق بالأوهام اختلاطا كثيرا، وأن الصفحات الأولى من كتاب أسباب النزول للسيوطى تسجل على جمع غفير من المفسرين أنهم كانوا يخلطون بين تفسير الآية

(٢١) د. حنفي: التراث والتجديد/ ١٣
(٢٢) د. حنفي: قضايا معاصرة/ ١/ ٩٢
(٢٣) التراث والتجديد/ ١٥٧
(٢٤) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن ١/ ٨٢ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧

وسبب نزوله الآية، وأنهم كانوا يذكرون أسبابا عديدة ـ متضاربة أحيانا ـ فى نزول الآية الواحدة، وقد عبر «رشيد رضا» عن استيائه الشديد من هذه الظاهرة التراثية اللامنضبطة فقال: «ومن عجب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتئمة من الكلام الإلهى، ويجعلون القرآن عضين متفرقة، بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها من بعض، وبما يفصلون بين الجمل الموثقة فى الآية الواحدة، فيجعلون لكل جملة سببا مستقلا، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة فى مسألة واحدة سببا مستقلا»[٢٥]. ويقرر السيوطى أنه لو ذكر أحد المفسرين سببا لنزول آية وذكر مفسر آخر فى ذات الآية سببا مخالفا فإن كلام كل منهما لا يعد كلاما فى أسباب النزول، وإنما يعد كل ذلك من التفسير: «فحق مثل هذا أن لا يورد فى تصانيف أسباب النزول، وإنما يذكر فى تصانيف أحكام القرآن»[٢٦] وحسبنا شاهدا على اختلاط الروايات وتضاربها فى أسباب النزول أن السيوطى يأخذ على «الواحدى» (الرائد الأول لعلم أسباب النزول) توسعه فى تلمس أسباب للنزول بحق وبغير حق، الأمر الذى دفع السيوطى إلى أن يحدد المفهوم الصحيح لسبب النزول بأنه: «مانزلت الآية أيام وقوعه، ليخرج ما ذكره الواحدى فى سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم الحبشة، فإن ذلك ليس من أسباب النزول فى شىء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية، كذكر قصة قوم نوح وعاد وثمود وبناء البيت، ونحو ذلك، وكذلك ذكره فى قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴾ سبب اتخاذه خليلا، فليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى»[٢٧]، ويحدثنا الواحدى أنه «لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب»[٢٨] بيد أن السيوطى يسجل عليه أنه تارة «يورد الحديث بإسناده، وفيه مع التطويل عدم العلم بمخرج الحديث (. . .) وتارة يورده مقطوعا فلا يدرى هل له إسناد او لا»[٢٩].

وبرغم اعترافنا بإننا لسنا من المتخصصين فى علوم القرآن الكريم، وأن معلوماتنا

(٢٥) تفسير المنار ٢/ ١١ بيروت (بدون تاريخ)
(٢٦) السيوطي: أسباب النزول، تحقيق قرني أبو عميرة/ ٧ ط. القاهرة
(٢٧) المصدر السابق/ ٦
(٢٨) أسباب النزول/ ٨، بيروت، ١٩٨٣م
(٢٩) أسباب النزول/ ٨

متواضعة فى هذه الدائرة إلا أننا نستطيع ـ وبكل تأكيد ـ أن نزعم أن القدر المشترك عند القدامى والمحدثين فى موضوع أسباب النزول هو أن آراء المفسرين الشخصية قد أُخذت فى كثير من الأحيان على أنها «أسباب نزول» واختلطت بها اختلاطا شديدا، وأن المعول عليه فى معرفة الوقائع التى تعتبر أسبابا حقيقية لنزول بعض آيات القرآن الكريم هو صحة الرواية وثبوتها . . . وإذن :

١ـ فليس صحيحا ما يقال من أن أسباب النزول استوعبت الكتاب الكريم وتحكمت فى نزوله وأن «القرآن» نزل طبقا لهذه الأسباب وتبعا لمتطلبات الواقع، بل الصحيح المتعارف عليه هو أن قدرا كبيرا جدا من القرآن الكريم نزل ابتداء بلا أسباب أو مقتضيات من الواقع، بمعنى أن هذا القدر الكبير لم يكن إجابة عن أسئلة ولا ردود فعل لمثيرات معينة أثارها واقع المجتمع المكى أو المدنى فى عصر الرسالة، وإذا كان بعض آيات الأحكام قد قارن نزوله حوادث جزئية فان آيات التوحيد لم ترتبط فى نزولها بسبب ولا مقتض ولا باعث من الواقع، بل نزلت أساسا لتدمر واقع المجتمع الجاهلى ولتنشىء على أطلاله مجتمعا من نوع آخر، ولعل هذا ما هناه الإمام محمد عبده بقوله : «إن سبب النزول إنما يحتاج إليه فى آيات الأحكام، لأن معرفة الوقائع والحوادث التى نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته ويسره، (. . .) وأما الآيات المقررة للتوحيد ـ وهو المقصود الأول من الدين ـ فلا حاجة إلى التماس أسباب لنزولها بل هى لا تتوقف على انتظار السؤال (. . . .) وما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثةٍ أو سؤال فهو إن صح رواية لا يزيدنا بيانا فى فهم الآية»[٣٠].

٢ـ وحتى فى دائرة الآيات التى صاحب نزولها أو سبقها حدث معين من الأحداث، يختلط التفسير أو التاريخ أو الأحكام بهذا السبب او ذاك من أسباب النزول، ومايزال الأمر فى حاجة إلى أبحاث متعمقة لنعرف على وجه اليقين هل نحن نتحدث عن «حادثة» جاءت الآية تعقيبا أو ردا أو إجابة عليها، أو عن مدلول من مدلولاتها، أو عن شىء من تاريخها، وحسبنا دليلا على ذلك أن كتب أسباب النزول ـــ وهى لحسن الحظ محصورة ومعدودة ـ لم تقدم لنا سبب نزول لكل آية،

(٣٠) نقلا عن تفسير المنار ٢/ ٥٦

وهذا وحده كاف فى دحض المقولة التى تُخضع القرآن للواقع وتربطه بـه اشتدادا وضعفا وإمكانا للقبول أو الامتناع، وحسبنا دليلا - أيضا - الأمثلة العديدة التى يجدها قارىء «أسباب النزول» للواحدى، والتى يربط فيها بين نزول آية من القرآن وبين ما صنعه قوم موسى فى الأزمان الغابرة[٣١] أو بين نزول الآية وبين ما يعتبر من التفسير لا من أسباب النزول، ويدخل تحت هذا النوع عشرات العشرات مما سموه أسبابا للنزول، وإذن فسبب النزول - وكما يعبر الشيخ رشيد رضا - «ليس أكثر من فهم للمروى عنه فى الآية، ورأى فى تفسيرها يخطىء فيه ويصيب ولا يلزم أحدا أن يتبعه فيه، بل لمن ظهر له خطؤه أن يرده عليه ولاسيما إذا كان ما يتبادر من معنى الآيات يأباه»[٣٢].

٣- وأن القاعدة الأصولية التى يعلمها الأستاذ - يقينا - والتى تقرر أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» تنسف - من الجذور - محاولة ربط القرآن بالواقع ربط معلول بعلة، إذ فى ضوء هذه القاعدة لا يصح الوقوف بمحتوى الآية عند حدود الحادثة التى نزلت الآية فى جوها بل تتخطى دلالة الآية، بما هى خطاب إلهى، حدود المكان والزمان التى أحاطت بتنزلات الآيات القرآنية، ونحن لانشك لحظة فى أن «الأستاذ» يفقه كل ذلك وبأدق وأعمق مما ألمحنا إليه، ولكننا نتساءل: هل من قواعد البحث العلمى المجرد أن يحمل الباحث حكما مناقضا على موضوع البحث ثم يروح يتلمس من عنوان عام أو مفهوم فضفاض «سندا» يرتكن إليه فى تعميم الحكم بأن القرآن ابن الواقع وأثره ومعلوله؟!.

إن الحقيقة البسيطة التى يعلمها الأستاذ، إذا التزم بمنطق هذا التراث - أصولا وفروعا - هى: أن القرآن الكريم موجه للواقع ومؤثر فيه وحاكم عليه، بقطع النظر عما صاحب نزول بعض الآيات أو تقدم على نزولها من ظروف وملابسات، وأنه ليس شىء من الحوادث أو الوقائع بعلة فى نزول شىء من القرآن، بمعنى أنه كلما افترضنا عدم حدوث السبب فلابد من أن نفترض معه ضرورة انقطاع هذه الآية، أو تلك، أو احتجابها عن النزول، فمثل هذا التفكير قلب لأبسط قواعد فهم القرآن رأسا على

(٣١) راجع كلامه عن الآية الكريمة «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم»
(٣٢) تفسير المنار: ٥/ ٣٢٠

عقب، ولا يمكن الجمع ــ بحال من الأحوال ــ بين القول بأن القرآن وحى من الله تعالى، والقول بأن القرآن جزء من الواقع أو معلوله، اللهم إلا إذا كان القصد الخفى وراء هذه التناقضات هو استبعاد «القرآن الكريم» من أن يكون عنصرا مقوما فى مشروع النهضة والتجديد!.

ونحن لا نجرؤ أن نتهم صاحب «التراث والتجديد» بشىء من ذلك، ولكن نسجل من قراءتنا فى هذا المشروع أنه وقع فى التناقض الذى لا مفر من الوقوع فيه لأى مفكر أو مجدد يحاول أن ينسب القرآن الكريم إلى مصدر إلهى ومصدر مادى فى وقت واحد. والذى يسع الباحث ــ منطقيا ـ هو: إما أن يرفض ـ منذ البداية ــ أن يكون القرآن وحيا، وللباحث أن يؤسس ـ بعد ذلك ــ ما يشاء من معارضات ومناقضات دون أن يفقد الاتساق المطلوب بين دعواه وبين ما يرتبه عليها من ادعاءات، ولكن يجب أن تنحصر المناقشة معه فى دعوى بشرية القرآن الكريم أو ماديته، لافيما يؤسسه على هذه الدعوى، وإلا كانت المناقشة مناقشة فى النتيجة مع أن المقام مقام تصحيح المقدمات وامتحانها أولا، وإما ان ينطلق الباحث من أن القرآن وحى إلهى وثمتئذ لا مفر له من القول بتأثير القرآن فى الواقع بتوجيهه أو تغييره أو تصحيحه، أما الجمع بين هذين الفرضين فإنه جمع بين نقيضين لا يجتمعان.

وقد نبه علماؤنا القدامى والمحدثون إلى خطورة هذا الاستغلال السيء لروايات أسباب النزول فى هدم الدين ونقض بنيانه وأركانه، وأن القول باختصاص القرآن بالواقع الذى تنزل فيه، فوق أنه افتئات على الحقيقة التى يعرفها المسلمون جميعا فانه لا يمكن ان يقول به عاقل، يقول ابن تيمية: «قد يجيء كثيرا قولهم، هذه الآية نزلت فى كذا، لاسيما إن كان المذكور شخصا، (.....) فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا فى اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التى لها سبب معين، إن كانت أمرا ونهيا فهى متناوله لذلك الشخص ولغيره ممن

كان بمنزلته، وإن كانت خبرا بمدح أو ذم فهى متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته»[٣٣] ويقول الطاهر بن عاشور ـ أحد أئمة الفكر الإسلامى فى العصر الحاضر ـ : «لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة وأثبتوها فى كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا، حتى أوهموا كثيرا من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم، فإن القرآن جاء هاديا إلى ما به صلاح الأمة فى أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام»[٣٤].

وقد تصفح هذا الإمام المعاصر كل أسباب النزول التى صحت أسانيدها وصنفها إلى أنواع خمسة:

النوع الأول: ما يتوقف فهم الآية على العلم به، وهذا هو النوع الوحيد الذى ينطبق عليه مفهوم «سبب النزول» لأنه يشكل محور الخطاب الإلهى فى الآية النازلة، وهذا النوع لابد للمفسر من العلم به لأنه يفسر مبهمات القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ ومثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ ومثل بعض الآيات التى فيها: «ومن الناس».

النوع الثانى: حوادث نزلت فيها تشريعات وأحكام، لكن هذه الحوادث وأمثالها «لا تبين مجملا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها»[٣٥]وذلك مثل: حديث عويمر العجلانى الذى نزلت عنه آية اللعان، وحديث كعب بن عجرة الذى نزلت عنه آية: «فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ» الآية.. ولذلك قال كعب: هى لى خاصة ولكم عامة، وواضح أن هذا النوع ليس سببا مؤثرا فى نزول القرآن، وإنما هو داخل ضمن توجيهات الآيات النازلة بعد هذه الحوادث.. ولقد كان تعبير الشيخ ابن عاشور فى غاية الدقة والتيقظ حين استخدم تعبير: «نزلت عنه آية اللعان..» ولم يستخدم تعبير «نزلت فيه أو بسببه» والفرق بين التعبيرين يعنى إعادة

(٣٣) نقلا عن السيوطي: الاتقان....، ١/ ٨٥
(٣٤) تفسير التحرير والتنوير ١/ ٤٦، تونس ١٩٨٤م

العلاقة بين القرآن والواقع إلى وضعها الصحيح بعد أن كانت تمشى على رأسها فى مشروع «التراث والتجديد» ويقول الشيخ : «إن هذا النوع لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم فى معنى الآية وتمثيلا لحكمها ، ولا يخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة ، إذ قد اتفق العلماء ـ أو كادوا ـ على أن سبب النزول فى مثل هذا لا يخصص واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصا» ،[٣٦].

النوع الثالث : حوادث متكررة ، تختص بشخص معين ، فتنزل الآية لتعلن شأنها وتبين أحكامها وتتوعد من يقترفها ومعظم المفسرين يقولون عند تفسير هذا النوع من الآيات : «نزلت فى كذا» «وهم يريدون أن من الأحوال التى تشير إليها تلك الآية الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل (. . .) وهذا القسم أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين ولا فائدة فى ذكره ، على أن ذكره قد يوهم بعض القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات»[٣٧].

النوع الرابع : حوادث لم يرتبط بحدوثها نزول شيء من القرآن ، ولكن فى آيات القرآن الكريم السابقة أو اللاحقة ما يناسب معانى هذه الحوادث «فيقع فى عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هى المقصودة من تلك الآيات ، مع أن المراد أنها مما يدخل فى معنى الآية»[٣٨].

النوع الخامس : حوادث تبين معانى مجملة فى الآية ، أو تدفع أمرا متشابها فيها ، أو تبين مناسبات الآيات ، وهى على كل هذه الأحوال ليست أسبابا للنزول ، ثم يعقب الشيخ بن عاشور على هذه الأقسام فيقول «هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدى أمة ، والتشريع لها ، وهذا الهدى قد يكون واردا قبل الحاجة ، وقد يكون مخاطبا به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما ، وقد يكون مخاطبا به جميع من يصلح لخطابه ، وهو فى جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية»[٣٩].

(٣٦) السابق ١/ ٤٨
(٣٧) السابق ١/ ٤٨ ـ ٤٩
(٣٨) السابق ١/ ٤٩ ، وقد نقل السيوطي عن الزركشي أن الصحابي أو التابعي إذا قال : نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد أن الآية تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان سببا في نزول الآية ، راجع الاتقان ١/ ٨٣ وأيضا تفسير التحرير والتنوير ١/ ٥٠
(٣٩) تفسير التحرير والتنوير ١/ ٥٠

ونعتذر للقارىء إن كنا قد أطلنا فى شيء يعرفه، ولكن أردنا أن ننتهى من كل ذلك إلى أن «أسباب النزول» فى تراثنا القديم لا تعنى - كما يقول: «التراث والتجديد» - ربط الوحى بالواقع، إن اشتد الواقع اشتد الوحى، وإن تراخى تراخى الوحى معه، كما لا تعنى تعديل الوحى حسب الواقع بل هى - على العكس تماما - تعنى تعديل الواقع حسب الوحى، ولا يفهم من اسباب النزول: أن الوحى فى تراثنا القديم ليس مجموعة من الحقائق الثابتة الدائمة، وإنما هو تفسير فى ظرف معين، وموقف تاريخى محدد، وعند جماعة خاصة، بل الذى يفهم من أسباب النزول (بعد تمحيصها وتصحيح رواياتها) أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن غريب الأمر أن هذه النظرة التى تجعل من الوحى تابعا للواقع الذى نزل فيه والتى بذل «التراث والتحديد» جهدا شاقا من أجل تمريرها والتبشير بها، يتنكر لها نفس المشروع فى مواضع أخرى عديدة، بحيث يصاب القارىء المتتبع لعلاقة «الوحى بالواقع» بحالة من الدوار، لا يدرى معها: هل التجديد فى هذا المشروع ينطلق من اعتبار الوحى مؤثرا فى الواقع أو من اعتباره متأثرا بالواقع، لقد انتهت النظرية السابقة التى طال الحديث عنها إلى نقيضها تماما فى حديث أخر، لا نقول: إنها انقلبت رأسا على عقب فى سياق آخر بل نقول إنها استقامت على قدميها فى موضع آخر يقول فيه الأستاذ «لايهمنا فى تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التى كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معانى الآيات»[(٤٠)] ثم تتوالى تناقضات الفكرة ذاتها عبر نصوص صريحة تجسد هذا التناقض فتنفى بعد إثبات ثم تثبت بعد نفى إلى الحد الذى يستحيل معه تحديد موقف الأستاذ من قضية «علاقة الوحى بالواقع» بل نقول إلى الحد الذى تفرغ فيه هذه القضية من أى معنى أو مدلول، فمرة يحذر الأستاذ من تفسير آيات القرآن والأحاديث وأحكام التشريع بـ «ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتغلب الزمن»[(٤١)] ومرة ينادى بضرورة أن تتجاوز علوم التفسير «التفسير التاريخى الذى وقع فيه اغلب المفسرين، وكأن القرآن

(٤٠) د. حنفي: في اليسار الإسلامي ص ١٠٠، نقلا عن: جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ١٠٩، ط. رياض الريس لندن ١٩٩١م
(٤١) السابق: نفس الموضع

يتحدث عن وقائع مادية فى زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية»[٤٢] وثالثة يعتبر الظواهر الايجابية فى علومنا العقلية هى تلك التى «تصدر من النص الدينى بعد فهمه أو تفسيره دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى (. . . .) أما الظواهر السلبية فهى الظواهر التى لا أصل لها فى النصوص الدينية والتى لا يمكن أن ترجع إليها، وبتعبير آخر: هى الظواهر المتبقية التى يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى»[٤٣] لكنه يعود فيهدم ما اثبته هنا ليتبنى النقيض الذى أورده هناك، وتظل هذه اللعبة التى سماها بعض المعلقين على مشروع «التراث والتجديد»: «رقصة التناقضات»[٤٤] مسيطرة على معظم ما تفتق عنه هذا المشروع من فلسفة فى التجديد، وسوف يتجلى ذلك ـ أيضا ـ بوضوح فيما تبقى لنا من فقرات هذا المبحث.

التراث القديم وأثره فى حياتنا المعاصرة:

إن التراث القديم وفى الإطار الذى حدده فيه مؤلف «التراث والتجديد» هو ـ كما يقول ـ روح الأمة، ومصدر قوتها الأساسية ومحرك جماهيرها بما يمدها به من تصورات للعالم وقيم للسلوك، هذا التراث الذى يعتبر جزءا من الواقع «مازال بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير فى حياتها اليومية»[٤٥] ولا تزال أصابعه الخفية تحرك الناس على مسرح الواقع المعاصر، وليس لنا أن نتوقع هاهنا تفرقة حاسمة بين التراث كمبادىء خلاقة فى حياة الأمم والشعوب وبين الممارسات الخاطئة التى تحسب

---

(٤٢) السابق: نفس الموضع

(٤٣) د. حسن حنفي: في اليسار الاسلامي (يناير ١٩٨١م، ص ٤٣)

(٤٤) جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ١١٤، ويعلق الدكتور فؤاد زكريا على تناقضات «التراث والتجديد» بالتساؤل التالي: «.. وإذا فرضنا أن مؤرخا أراد في المستقبل ان يحدد الموقف العام لحسن حنفي من هذه المسألة فهل سيظل هذا المؤرخ بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع؟» راجع: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ٥٧، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ ١٩٨٦م، وقد خصص جورج طرابيشي قسما كبيرا من كتابه: «المثقفون العرب والتراث» لتحليل تناقضات «التراث والتجديد» التي يقسمها إلى:

١ ـ تناقض في الموقف المنهجي.

٢ ـ تناقض في الموقف من القضايا.

٣ ـ تناقض في الموقف من الوقائع.

٤ ـ تناقض في الموقف من النصوص.

٥ ـ تناقض في الموقف من الأشخاص.

راجع المصدر السابق ١٠٥ ـ ١٢٧

(٤٥) د. حسن حنفي: في اليسار الاسلامي (يناير ١٩٨١ ـ ص ٤٣)

على اتباع التراث لا على التراث نفسه، فمثل هذه التفرقة ـ على أهميتها القصوى ـ تختفى تماما من اهتمامات هذا المشروع وهو يتحدث عن التراث وتأثيراته فى حياته المعاصرة، وتحل محلها علاقة عضوية «مصنوعة» بين «التراث» كمحتوى ومضمون وكقيم ومبادىء موجهة للسلوك وبين حالة التخلف الحضارى التى تعيشها الأمة الإسلامية الآن، وقد رصد الأستاذ طائفة من السلوكيات اللاحضارية التى تستعلن فيها بصمات التراث وتأثيراته العميقة فى واقع الناس، ورجع بها إلى أسبابها فى تراثنا العلمى «القديم» بكل شعبه ومدارسه تقريبا وخصوصا تراثنا العقلى المتمثل فى علم الكلام والفلسفة والفقه وأصول الفقه، فهذا التراث ـ فيما يرى الأستاذ ـ هو العلة الحقيقية لكل مشكلاتنا المعاصرة التى ظهر فيها عجزنا وانحطاطنا وتخلفنا:

فما نعانيه ـ الآن ـ من لا مبالاة وسلبية وتواكل هو أثر الإيمان بالقضاء والقدر فى التراث، وما استقر فى مناهج تفكيرنا المعاصر من الخلط بين العقل والوجدان «حين نخطب ونظن أننا نفكر وننفعل ونظن أننا نفعل، فذلك لأن العقل فى التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل فى علم أصول الدين وفى علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا فى علم أصول الفقه الذى انتهى أيضا إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع، حتى إنه لم يبق إلا التقليد»(٤٦) وما تعارفنا عليه وشاع بيننا من تفضيل الكليات الجامعية النظرية على الكليات العملية(٤٧) وتفضيل الجامعات على المعاهد العليا والتعليم الفنى المتوسط، وتفضيل العمل الفكرى على العمل اليدوى، وتفضيل المثقف على الفلاح والعامل، علته وجرثومته الأولى كامنتان فى تراثنا القديم حيث تقدم فيه الفضائل النظرية على الفضائل العملية. حتى ظاهرة خروج الشخص صباحا من منزله وتغيبه طواله اليوم دون أن يعلم أحد عنه شيئا، وازدحام الناس فى سيارات النقل العامة سببها أن الإنسان كبعد مستقل، غائب فى تراثنا، لأنه محاصر بين الإلهيات والطبيعيات(٤٨).

---

(٤٦) التراث والتجديد ١٥

(٤٧) الواقع يشهد بعكس ذلك تماما

(٤٨) المصدر السابق ١٦، ولايسع الباحث المتأمل في هذا الكلام إلا أن يلوذ بصمت قاتم الأعماق حين يعجز تفكيره عن رصد أية علاقة من أي نوع بين الإلهيات والطبيعيات في التراث وبين ازدحام الناس في وسائل النقل العامة.

ومن آثار علم الكلام فى تشكيل الواقع السيء للمسلمين الآن : قبول الإمام بالتعيين، ثم الخضوع له والضعف أمامه، وانتقاء ما يدعم هذا الوضع من التراث، وأيضا تقطيع وجودنا إلى جزءين : جزء تحت التراب (الجسم)، وجزء نرفعه إلى عنان السماء[٤٩](الروح).

أما التراث الفلسفى فقد قذف فى أعمق أعماقنا بتصور ثنائى للعالم قدمه لنا فلاسفتنا القدامى، فمازلنا نعيش هذا التصور كما ورثناه من الكندى، وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتبرير للنفس، ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية، كما أننا نسلك طبقا للتصور الهرمى للعالم الذى ورثناه من الفارابى، خاصة فى تصور مجتمعنا ومؤسساته التى يقوم كل منها على الرئيس الذى هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمقدس والمعبود، ثم تقل مراتب الشرف والكمال حتى نصل إلى المرؤوسين الذين عليهم : إما الطاعة والولاء، وإما السجن والعقاب»[٥٠].

وقد ورثت جماهيرنا من علوم الفقة الإسلامى عللا عقلية ومناقشات نظرية لا تغير من الواقع شيئا، وفقهاؤنا لم يكونوا إلا محترفى جدل فارغ لا يدل إلا على تعصب أو ادعاء[٥١].

أما عن التصوف فحدث ولا حرج، فهو مقاومة للانحراف بانحراف آخر، وهو رجوع للوراء لأنه دعوة إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والتسليم، وهذا التراث أيضا لا يزال حيا فى وجدان الجماهير يتمثل فى ما يعلقه الناس على الجدران من عبارات مثل : «الصبر مفتاح الفرج» أو «توكلت على الله» وعلوم الصوفية وتحليلاتهم

(٤٩) المصدر السابق، ١٤ ــ ١٥، انظر : أيضا : د. حسن حنفي : موقفنا الحضاري، ضمن : الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، ص ١٥ ومابعدها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧م

(٥٠) التراث والتجديد ١٥

(٥١) من المؤسف حقا أن ينتهي التحليل العلمي بالأستاذ الكبير (المجدِّد!) إلى أن هموم فقهائنا وعلمائنا لم تكن فقه الثورة أو فقه العدالة الاجتماعية أو التحرر من الظلم وإنما كانت همومهم منحصرة في أمور تافهة من قبيل : ماحكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها انسان؟. ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق إن هو جامعها في هذا الثوب، وإن لم يجامعها في هذا الثوب؟ ماهي أحكام الاستنجاء والغائط وماحجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وماهي أحكام حلق عانة الميت؟» (انظر. حسن حنفي : موقفنا الحضاري، ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص ١٧) وبغض النظر عن منهج الأستاذ ـ المتعمد ـ في تزييف الحقائق فإن القارىء المتأمل ليتساءل في دهشة بالغة : هل هذا المستوى من البحث الساخر جدير بحمل أمانة التجديد في تراث المسلمين؟!

لأمراض القلب وعلل النفس هـروب من عالم العقل، كما أن مقامات الصـوفية ـ وإلى آخر مقام فيها ـ وهم وانفعال ومجرد إحساس ذاتي(٥٢) وينتهي الأستاذ إلى أن الإنسان في تراثنا القـديم محاصر بين الإلهيات والطبيعيات في الفلسفة ومبتلع في علـم التوحيد، وفان في علوم التصـوف ومحوق في علوم التشريع، وأننا «نعمل بـالكندي في كل يوم، ونتنفّس الفارابي في كل لحظـة، ونرى ابن سينا في كل الطرقـات، وبالتالي يكون تـراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية»(٥٣).

وكان المفـروض على الأستاذ، لـو أراد أن يتقيد بضوابـط البحث العلمي في أخطر قضية تمس حياة المسلمين على الاطلاق، أن يستثني من هـذا النقد، أصول الترث الذي حملـه مسئـولية تخلف المسلمين، لكن شـاء الأستـاذ أن يطلق العنـان لعباراتـه تقـرر ـ صراحة أحيانا وضمنا أحيانا أخرى ـ أن الإيمان بالقضاء والقدر، والثنائية الفاصلة بين «الله» و«العالم» والإيمان بالبعث هي العلل الأولى والجرائيم الحقيقية للأمراض المعاصرة في المجتمع الإسلامي والجماهير المسلمة، كما شاء الأستاذ ـ عـامدا أو متغافلا ـ أن يزيل الحدود والحواجـز في خطة التجـديد بين هـذه الأصول كثـوابت لاتقبل المساومـة ولا التأويل ولا الالتفاف عليها بحال من الأحوال، وبين رؤى شائهة وتفسيرات مغشوشة كانت بمثابـة أمراض طفيلية التصقت بالتراث الإسـلامي الحقيقي وحسبت عليه ظلما وعدوانـا، وهي تفسيرات تنشأ ـ في العادة ـــ من بُعد العهد بالمصـدر الأصلي للفكر أو الفلسفة أوالدين، ولم ينج منها تراث في تاريخ البشرية قديما أو حديثا، وهذا أمر طبيعي ومقرر في تـاريخ الفكر وتاريخ الأديان. لكـن اللاطبيعي أو اللامعقول هـو هذا الخلط بين مبادىء التراث وقيمه وبين بعض السلـوكيات المنحرفة عنـد البعض من اتباع هذا التراث، واعتبـار التراث مسئـولا عن كل ذلك في تعميـم كـاسح من شأنـه أن يثير في القارىء ريبة وشكـا في جدية المشروع برمتـه، وأنه يعتمد على ما يشبـه المهارة أو «خفة اليد» في لعبة الأسماء والمسميـات، وكان على أستاذنا الكبير أن يصمد لمنـاقشة المفاهيم ويحاكمها في إطارها المعـرفي والقيمي كما هي مطروحة في التراث، لا أن يخلط الأوراق في أذهاننا إلى الحد الذي يحدثنا فيه عن ممارسـات خاطئة لمفاهيم صحيحة وهو يظن أنه

(٥٢) التراث والتجديد ١٧
(٥٣) المصدر السابق ١٦

يحدثنا عن عيـوب في ذات المفاهيم . . على أن سيـادته وهـو ينحي بالـلائمة على التراث جملة وتفصيلا لم يأتنا بجديد من النقـد، ولم يضع أيدينا علي مكمن العلة وبؤرة الداء في تخلف مجتمعاتنا الإسـلامية، وإنما كان يردد تهما قديمة «مستهلكـة» وإن كانت الخطورة الجديدة هي أن الأصول أو الأسس التي نشأ حولها هـذا التراث هوجمت في هذا الترديد الجديد وانسحب عليها كل ماتوجه على التراث من نقد وتشنيع، وهكذا لم يشأ الأستاذ أن يفـرق بين ماهـو أصيل وصحيح ومطلـوب، وبين مـاهو طفيلي وزائف ومطلـوب القضاء عليـه في تجديده للتراث، والسبب في هـذا الخلط هو أن سيادتـه لم يرَ من تـراثنا القديم ـ في هذا الموضع ـ إلا سلـوكيات معاصرة رديئة ثم راح يحاكم بها التراث مع أن سيـادته أول مـن يتيقن أنها تطبيقات سيئـة للتراث وليست تـراثـا، وأن محاكمة المبـدأ بتطبيقات تنحرف عن المبدأ نفسه ليست من البحث العلمي المنصف في شيء اللهم إلا إذا اعتبر مشروع التجـديـد أن المحتـوى الـداخلي للتراث ليس إلا السلبيـة والنفـاق والخنوع، غير أن هـذا القول هـو أصل الدعـوى ورأس المسألة ومحل النـزاع بيننا وبين الأستـاذ الكبير، وبعبـارة تـراثيـة: إنـه مصـادرة على المطلـوب وليس استـدلالا على المطلوب، إن هذه التفرقـة ـ التي قفز عليها الأستاذ ـ هي نقطـة فاصلة بين مشروع جادّ يعلم أبعاد التراث وآفاقه الشـاشعة ويبصر الفروق الدقيقة بين ثوابتـه ومتجدداته، وما الـذي يجب أن يظل ويبقى ومـا الـذي يجب أن يحال إلى متحف الافكـار، وتـاريخ النظريات وبين مشروع لانعود من الركض وراء تخطيطاته إلا بالمزيد من البلبلة والحيرة والاضطراب.

ولايفيدنا في الدفاع عن تراثنا المنقول ضد اتهامات التراث والتجديد أن نردد ماهو معـروف ومفهوم لـدى الجميع من التفرقـة ــ مثلا ــ بين القضاء والقـدر كأصل من أصول الإيمان في الإسلام وبين مفهوم العجز والتواكل والكسل، أو التفرقة بين الإيمان بالبعث، وبين أمراض الازدواجية في المجتمعات المسلمة، أو التفرقة بين نظام الشورى والخلافة في الإسلام وبين مداهنـة بعض المفكرين للحكام ونفاقهم وتسقط التفسيرات المصنوعة لتبرير هذا السلـوك الذي يرفضه الإسلام شكلا وموضوعـا، ولايفيدنا أيضا الدفـاع التحليلي عن كل علم من علومنا التي عددهـا الأستاذ وهو يدين تـراثنا العقلي

والنقلي جملة وتفصيلا[٥٤] ولكن يفيدنا كل الفائدة أن يتفضل الأستاذ بانصاف التراث من نفسه بنفسه، ويحدثنا بلهجة أخرى مختلفة تماما، عن ذات التراث الذي لم يدخر وسعا في تنقصه من كل نواحية، حديثا، لاندري هل تخلى فيه عن كل أحكامه التي وصم بها التراث القديم، أو أنه كان وليد موقف شعر فيه بضرورة الدفاع عن تراثه، أمام هجمات المستشرقين على علمائنا وعلومنا، وأيا ما كان الدافع الذي أنطق الأستاذ بكلمات حق لصالح التراث القديم فان ما لايتمارى فيه القارىء هو أن لصاحب مشروع «التراث والتجديد» تجاه التراث نظرتين متناقضتين أو موقفين متضاربين. وإذا كنا قد افضنا قليلا في التعرف على النظرة السلبية فإن نظرة الأستاذ الإيجابية لتراثنا برزت من خلال موقفه من التراث الغربي، حيث يرى سيادته ضرورة تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته، مثل أي تراث آخر[٥٥] ويقرر الأستاذ أن فترة تعلمنا من الغرب والتي زادت مدتها على قرنين قد طالت أكثر مما ينبغي بالمقارنة إلى الفترة التي تعلم فيها أسلافنا ومفكرونا من الثقافات المجاورة «لقد تعلم القدماء قرنا واحدا وهو القرن الثاني، وما إن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي أول الحكماء، بادئا علوم الحكمة»[٥٦] وإذا كانت الدعوة إلى التعلم من الغرب في أوائل في القرن الماضي لها ما يبررها من تخلفنا عن الغرب علما وصناعة وحرية وديمقراطية ونظما برلمانية فإن طول فترة التعلم هذه قد حولها إلى تقليد وتبعية وأسر أو في كلمة واحدة «التغريب» وينتهى الأستاذ إلى أن التراث الغربي مرتبط أشد الإرتباط بالوعي الأوروبي بل هولايعبر إلا عن هذا الوعي، في نشأته وتطوره، وحين يحلل الغربيون نشأة «الوعي الغربي أو الأوروبي» فإنهم يعودون به إلى أصول ثلاثة لا رابع لها هى: الأصل اليوناني الروماني، والأصل اليهودي المسيحي، والبيئة الأوروبية نفسها، ويبدو أن ختصار الوعي الأوروبي في هذه المصادر الثلاثة قدأثار في نفس الأستاذ شيئا من الشعور بتنكر الأوروبيين للإسلام وأثره في نهضتهم، وأثر حضارته في حضارتهم فطفق يتساءل في مرارة: «وكأن الإسلام لم يكن تحققا لصدق اليهودية

(٥٤) فيما يتعلق بنقد الأستاذ للتراث النقلي راجع بحثه، موقفنا الحضاري ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص ٢٤-٢٦.
(٥٥) المصدر السابق ٣٠
(٥٦) المصدر السابق ٣٠

والمسيحية في التاريخ . . وكأن الحضارة الإسلامية بعد ترجمتها إلى اللاتينية لم تكن أحد روافد النهضة الأوروبية الحديثة والفلسفات العقلية، وكأن الرشدية اللاتينية لم تساهم في نشأة العلم الحديث في الغرب»[٥٧] وسؤالنا الذي يفرض نفسه هنا هو: إذا كان التراث الإسلامي ينتج مجتمعا عاجزا منافقا، ويبتلع فيه الفرد في علم التوحيد ويفنى في التصوف ويمحق في الشريعة ويحاصر في الفلسفة فكيف غدا ـ في فترة لاحقة ـ عنصرا مكونا من عناصر الحضارة الغربية، ورافدا من روافدها في إبداع الفلسفة والعلم؟ ألا يعني تأكيد الأستاذ على دور التراث الإسلامي في معظم مراحل تطور الوعي الغربي بدءا من مرحلة عصر آباء الكنيسة وانتهاء بعصر العلم والتقنية[٥٨] أنه قد تخلى عن كل ماقاله عن هذا التراث، وأن حقيقة التراث شيء وما قاله الأستاذ أولا شيء آخر؟ ولا يقل تناقض المواقف واضطرابها حدة بالنسبة إلى علمائنا وفقهائنا الذين وصف كل نشاطاتهم العلمية بأنها جدل لايدل إلا على تعصب أو ادعاء، ففي ذات الكتاب الذي أهال فيه التراب على رؤوس علمائنا طالعنا بدفاع جاد عن الفقهاء والمتكلمين، بل والصوفية ـ ايضا ـ وهو يواجه محاولة بعض المستشرقين في تفريغ تراثنا من كل عناصر الإبداع والإبتكار وحصرها في دائرة النقل والتقليد: «كان كل منهم مسئولا فكريا وحضاريا (أي قوميا بلغة عصرنا)[٥٩] عن أعمال سابقيه فطورها ناقدا ومغيرا ومكملا، بل إن كل عالم من علماء أصول الدين أو أصول الفقه كان يضع العلم ويعيد تأسيسه ولايكاد يذكر سابقيه، لأن العلم مستقل عن واضعيه، ولم يكن موقف علماء الأصول من بعضهم البعض موقف الشرح والعرض بل كان موقف الند للند: الحوار والجدل والنقاش والنقد والتفنيد والهدم وإعادة البناء . . كان الصوفي يأخذ من الصوفي السابق ويتمثله ويزيد عليه ولم يكن مجرد عارض لآرائه محللا لها، بل إنه حتى في عصر الشروح والملخصات كان الشرح زيادة على القديم، وكان التلخيص تركيزا على الأبنية العامة للقديم دون أطرافها فكان أيضا عملا إيجابيا . . وكان الفقهاء يكمل بعضهم البعض أو يختلف بعضهم مع البعض الآخر، والجميع على نفس المستوى من المسئولية

---

(٥٧) المصدر السابق ٣٢

(٥٨) المصدر السابق ٣٣

(٥٩) التفسير بين القوسين للدكتور حسن حنفي، وهو تفسير له دلالته القوية ـ عند الأستاذ ـ على مواكبة التراث لعصره.

الفكرية والقومية . . ومؤلفات أصول الفقه أبنيـة عقلية خالصة ومناهج تاريخية ولغوية وعقلية لاشأن لها بالقائلين بها بل هى تعبير عن أنساق عقليـة خالصة وكأنها موضوعة بعقل كلي شامل»[٦٠] ومرة أخرى تختلط الأحكام في أذهاننا اختلاط النقيض بنقيضه فلا نعـرف من أحاديث الأستاذ هل كـان علماؤنا أهل جدل فـارغ ونقاش لايغير من الواقع شيئا أو كانوا ـ كلهم ـ على نفس المستوى من المسئولية الفكرية والقومية؟ ولكن الذي نعرفه منه هو أن الأستاذ وإن كـان قد جرد التراث القديم من جميع الحسنات فانه في ميدان المواجهة مع الغربيين لم يسعه إلا أن يفزع إلى التراث القيم وإلى علمائنا القدامى ويسند إليهم ظهره وهويبحث عن «هويتـه» وعن «ذاتيته» وأمر طبيعي أن تنكشف له وسط هـذا الصراع الجوانب المضيئة في التراث، وأن يتغير حـديثه عنـه من النقيض الى النقيض.

تغيير المحاور المركزية في التراث:

يـرى الأستــاذ أن الحل الحقيقي لايكــون عن طـريق التكــالب على قيم التراث ولايكون أيضـا بنفض اليدين من هـذه القيم جملة وتفصيلا، ولكـن عن طريق التراث والتجديد إذ التراث والتجـديد هو المشروع المصمم كعلاج لقضيـة التخلف في البلاد النامية، وهى قضية ثلاثية الأبعاد:

البعد الأول: التحـرر من كل أشكال الاستعمار وصوره، وهذا البعـد يفرض على باحث اليوم هموما وأعبـاء جديدة لم يكن يعرفها باحث الأمس، فبـاحث الأمس مؤثر في الحضارات الأخرى بما هـو شخصية مستقلة فاتحة للارض مكتسبـة للعلوم واضعة للنظريات بينما بـاحث اليوم محتل مستعمر، فاقد لأرضه، متســول في أسواق الغرب . . وما يقولـه الأستاذ في تشخيص هذه المأساة صحيح ـ في جملتـه على الأقل ـ ولكن لننتبه جيـدا إلى العلاج المطـروح في أدبيات هـذا المشروع للقضاء على هـذه المأساة: إن هـذا الاختلاف بين باحث الأمس وباحث اليوم يفرض على باحث اليوم مهمة محددة تتمثل

(٦٠) التراث والتجديد ٨٩ ـ ٩٠ ويقول سيادته في موضع آخـر: «فالفقهاء هم القيمون على التراث وحماته من الدخلاء وحارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوضة الاسلام» (نقلا عن: المثقفون العرب والتراث ٢٢٥) ويقول أيضا: «الذي يحز في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ماانتهت إليه . . لادور لنا في التاريخ بعـد أن كنا صناع حضارة ومعلمي البشريـة ومصدر العلم والعرفان . . إننـا لسنا نقلةعلوم لكننـا مبدعوا علوم» نقلا عن المصدر السابق ١٥٨.

في «إيثار الأرض على كل ما عداها» بحيث تتحول الأرض في شعور باحث اليوم إلى ميتافيزيقا وشعر ورواية وقصة، إلى حنان وشق بعد أن أصبحت بكاء ودموعا، مرارة وأسى، ذلا وعارا، فإذا كان هناك لاهوت فهو «لاهوت الارض» وإذا كانت هناك فلسفة فهى فلسفة الارض، وإذا كان هناك تصوف فهو تصوف الأرض. . وإذا أسسنا لاهوتا فهو لاهوت التحرر . . وإذا أنشأنا تصوفا فهو تصوف الثورة، وإذا شرعنا فقها فهو فقه النضال، وإذا فسرنا دينا فهو دين التنمية»[٦١].

البعد الثاني: التخلف سواء كان على المستوى المادي المتمثل في الجهل والفقر والمرض والأمية أو المستوى المعنوي المتثل في تسلط الأسطورة والخرافة، والانفعال والخوف والاستكانة والقضاء والقدر، ومهمة التجديد تكمن في إسقاط مفاهيم التخلف والتنمية على مقولات التراث القديم.

البعد الثالث: التقدم ضد الركود، ويقصد من الركود: اجترار القديم، أو الاستيراد من فكر الغرب، والعلاج المحتوم ـ فيما يرى الأستاذ ـ هو: «حل طلاسم الماضي مرة واحدة إلى الأبد»[٦٢] وتتعلق بهذا العلاج منظومة من الوصفات المساعدة نلخصها فيما يلي:

— «فك أسرار الموروث حتى لاتعود إلى الظهور أحيانا على السطح، وكثيرا في القاع».

— «مالم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه . . فإن الواقع لن يتغير»

— «مهمة التراث والتجديد هي التحرر من السلطة بكل أنواعها: سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولاسلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من طاعة السلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول[٦٣].

ولاتخطىء العين هنا نوعا من الاستعمال المقصود لمصطلحات مفتوحة مثل:

(٦١) التراث والتجديد ٥٧، ط. دار الكتاب الجامعي، القاهرة
(٦٢) المصدر السابق، ٥٧
(٦٣) المصدر السابق ٥٧

الموروث، الأسطورة التأليه، سلطة المنقول، طلاسم الماضي وأسراره، والذي يغلب على ظني أن ها هنا عناية بالغة واقتدارا فائقا في انتقاء هذه المصطلحات وتوظيفها في إسقاط مايراد إسقاطه من تحطيم الحواجز وتداخل الحدود بين أصول التراث وتراث الأصول، وإذا كان «التراث والتجديد» يعني تغيير الواقع فإن العلاج هو عرض الموروث القديم على احتياجات العصر، فهي التي تبعث الحياة في التراث وتشكله بأشكال وصور ومفاهيم جديدة، وكلما تغير الواقع تغير معه التراث أطراً ومضامين وأصولا وفروعا. وهنا يفاجئنا المشروع بالنص التالي: «ابتداء من علم أصول الدين الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تحدد تصوراتنا للكون، وابتداء من إعادة بناء الأصول تتغير أشكال الفروع بطبيعتها: الانتقال مثلا من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم.. ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك»[٦٤] والنص في وضوحه العام لايحتاج إلى تعليق.

وإذن فعملية التجديد تعتمد أول ماتعمد على مايسميه المشروع باعادة «تغيير المحاور المركزية» التي يرتكز عليها التراث، بمعنى أن التجديد يبدأ «بتعديل هذه المحاور وتغيير اتجاهاتها ومراكزها.. وقد يكون لنفس المحور أسماء عديدة، وقد تنتج عنه محاور أخري متداخلة معه[٦٥]، فمثلا إذا كان التراث القديم يتمركز حول «الله» فالذي يجب أن يحدث الآن هو التمركز حول الإنسان، وذلك عن طريق الطرف الآخر من طرفي الوحي، لأن الوحي هو خطاب الله للانسان، والأولوية في التجديد للوحي بمعنى مخاطبة الإنسان لا بمعنى خطاب الله. أو كما يقول ـ الأستاذ ـ علم الانسان (Anthropolgy) وليس علم الله (Theology) ولايكتفي التراث والتجديد بهذا اللامعقول الذي يبدهنا به، إذ لفظ الخطاب أو الوحي لايمكن فهمه أساساً إلا بين طرفين، موحي، وموحى إليه، أو مرسل ومرسَل إليه أو مخاطب ومخَاطب، وما دام الخطاب إلهياً فان الجانب الإلهي مأخوذ حتما كأصل في عملية الخَطاب، بل لا يكتسب الخطاب قيمته وقوته في التأثير على الإنسان إلا بارتباطه بهذا المصدر وكونه صادراً عنه، نقول: لايكتفي التراث والتجديد باستئصال المصدر الإلهي من عملية الخطاب

(٦٤) المصدر السابق ٦٣
(٦٥) د. حسن حنفي: الدين والثقافة الوطنية، ص ٣٦

ولكن يُمعن ـ عبر لامعقول جديد ـ في تحويل مفهوم «الله» من معناه المعروف للقاصي والداني الى معنى غريب. يقول فيه الأستاذ«والله هو ـ بعدُ ـ الشمول والعموم في الحياة الإنسانية الذي على أساسه يمكن التعامل مع الآخرين على قدم المساواة بضمان وجود معيار شامل للحكم ومقياس عام للسلوك وقد تم ذلك في الغرب، ابان عصر النهضة في القرن السادس عشر[٦٦] وأكبر الظن أن عقلا غربيا واحدا لم يقع في هذا اللامعقول الذي يتحدث عنه الأستاذ، فما نعرفه أن الغرب ـ ولظروف خاصة به ـ ثار على المفاهيم الدينية واستبدل بها مفاهيم أخري وظل العقل الغربي واعيا بالفروق الفاصلة بين المفاهيم الأولى والثانية، ذلك لأن عملية «سكب» مفهوم في مفهوم آخر ـ إن صح هذا التعبير ـ هي قضاء على المفهومين معا، وإلا فعلى نظرية الحدود في المنطق أن تتواري إلى الأبد وعلى المفاهيم الذهنية والعلمية أن تخضع للعبة السوفسطائيين الجدد.

وإننا لنتساءل: ماذا يقصد الأستاذ من «الشمول والعموم في الحياة الإنسانية» كمحور جديد متغير بدل محور «الله» في التراث القديم؟ إن كان المقصود به هو نفس المقصود من مفهوم «الله» فما الفائدة ـ إذن ـ من تغيير المحاور مادمنا سنحافظ على نفس المفهوم الديني اللاهوتي ؟! وإن كان المقصود منه مفهوما آخر مختلفا عن مفهوم« الله» فهذا ليس بتجديد، بل تدمير لمفهوم قديم وإحلال لمفهوم آخر محله، وهناك أمثلة اخرى يضربها «التراث والتجديد» نماذج لتغيير المحاور كالانتقال من الله إلى الطبيعة أو من الله إلى الشعب ومن الأخرويات إلى الدنيويات، ومن تاريخ الأنبياء والرسل في الماضي إلى أعمال القادة والأبطال في الحاضر، ولاينسى الأستاذ أن يشكّك ـ ولو بلمحة سريعة ـ في تاريخهم ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين: «فالهدف من قصص الأنبياء في الرافد الديني للثقافة الوطنية هو إعطاء نماذج للبطولة وقيادة الشعوب ومقاومة الظلم والطغيان: موسى وفرعون، محمد وقريش .إلخ. . نماذج الماضي قد لا تكون واقعا بل خيال. ليست هدفاً في ذاته. . »[٦٧].

الإيمان والإلحاد في التراث والتجديد:

غير أن صاحب التراث والتجديد قد شعر بأن نصوصه هذه تفتح الأبواب علي

(٦٦) المصدر السابق ٣٦
(٦٧) المصدر السابق ٣٨

مصـاريعها لـلإلحاد ، فطفق يُبدي ويعيـد في إجابـات أعترف بأنها من مستوى يفـوق إمكانيات أي قارىء مهما كـانت ثقافته ومهما كان ذكاؤه ، أو أن هـذه الإجابات تعتمد «اللامعقول» طريقا لمخاطبة القارىء ، وإلا فما المقصود من القول بأن : «مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتـان نظريتان لاتعبران عن شيء واقعي لأن مايظنـه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جـوهر الإيمان ، ومايظنه البعض الآخر على أنـه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينـه . بالإضـافة إلى أن مقـولات الإلحاد والعلمانيـة التي نشأت في حضارات أخـرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الإصلاحية الحديثة هي في صميمها «التجديد» الـذي هو مضمـون تراثنـا القديم ، فمعنى الإلحاد في الحضـارة الغربيـة يعنى الإيمان في تراثنـا القديم[٦٨] ثم يقول سيادته : « ليس للعقائد صدق داخلي في ذاته ، بل صدقها هو مـدى أثرهـا في الحيـاة العلمية وتغييرهـا للـواقع ، فالعقـائد هي مـوجهات للسلـوك ، وبواعث عليه لا أكثر » [٦٩].

وفي اعتقادنا أن هذا التذبذب الـذي وقع فيه التراث والتجديد بين الإثبات والنفي في الحقيقة والواحـدة أمر لامفر منه مع المنهجيـة المغلوطة التي اعتمـدها هذا المشروع ، وأعنى بها : محاكمـة تراث ، خـاصته الأولى : قيـادة الـواقع وتوجيهـه ، بظروف الـواقع ومتغيراتـه ومستجداتـه ، فالـواقع ــ في هذا المشروع ــ هـو «المقدس» الـذي لايُمس ، ومتغيراته لايأتيها الباطل من بين يديها ولا مـن خلفها ، والتراث ـ وما يشتمل عليه من دين وغيره ـ هـو المتغير سواء كان التغيير بمعنى التجديد أي الحفـاظ على الأصول مع تطوير الفـروع أو كان التغيير بمعنى الإحلال والإبدال في الأصـول والفروع معا ، وفي ضـوء هـذا «المقياس» المتعـارض منـذ اللحظـة الأولى مع تـراثنـا شكلا ومضمـونـا ، أصبح«الإلحاد» مفهوما نسبيـا ، وليس وصفا محددا كما نعرفه من تراثنـا وتراث الأديان قاطبة ، فـالإلحاد في فلسفة «التراث والتجديد» وإن كان يعني إنكار أصـول الدين كلها أو بعضها ، لكن إن كان منبعثا من عقلية مؤثرة في الواقع فهو ليس إلحادا ، أو هو إلحاد يتطلبه مشروع التجديـد في تراث المسلمين ، ولسنا ندري أية قيمة مـوضوعية يمكن أن تتصف بها العقيـدة الإسلاميـة ــ مثلا ــ في ظل «التراث والتجديـد»؟ ومـالنا نحـاول

(٦٨) المصدر السابق ٦٨
(٦٩) المصدر السابق ٦٨

التساؤل، وقد حسم الأستاذ القضية في النص السابق، حين قرر أنه ليس للعقائد صدق داخلي، ونحن نعلم أن إفراغ العقيدة من صدقها الداخلي هو الوجه الآخر لفلسفة الإلحاد، تلك التي لا تري في الألوهية أو النبوة أو البعث حقائق موضوعية ثابتة، وإنما تفسرها على انها كوابت النفس الإنسانية أو ظواهر اجتماعية نشأت من تعامل الإنسان مع البيئة أو الواقع أو الأوضاع الاقتصادية إلى آخر ماهو معروف من التفسيرات المادية لحقيقة الدين، والأستاذ الذي انتهض لتجديد تراث المسلمين لايبتعد عن هذه التفسيرات ذاتها حين يقول عن الوحي ـ مثلا ـ إنه لايُقصد منه: إثبات موجود مطلق غني لايحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها[٧٠] أو يفسر لنا«الالحاد» بانه مفهوم ينتمى إلى مقياس عملي وليس إلى مقياس نظري اعتقادي، وأن «الإلحاد» ـ كما يعرفه الغربيون ـ يؤدى إلى الخير أكثر مما يؤدي إليه الإيمان، فقد استطاع الإلحاد هناك أن يقضي على الأسطورة والغيب في الفكر الأوروبي، وهذا هو «الخير» في مفهوم «التراث والتجديد» الذي يجب أن نسعى إليه من خلال التجديد فلابأس بالإلحاد إذا حقق لنا مصالح الواقع من تحرير للأرض أو تصنيع أو توفير للقمة العيش؛ ومن مجازفات الأستاذ التي لاتقبل أبدا أن يبرر نظرته«المقلوبة» هذه بأن «الإيمان في تراثنا ليست له أهمية العمل» فهذا القول هو عكس مافي التراث تماما، إذ من البدهيات المعروفة في تراثنا القديم أن الإيمان أصل وأساس، وهذا مما لاخلاف فيه بين المسلمين جميعا، أما العمل فقد وقع فيه خلاف معروف في علاقته بأصل الإيمان، ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فإن الذي لاخلاف حوله هو أنه لاقيمة للعمل إذا لم يعتمد على الإيمان، فقد تكون له قيمته الكبرى على مستوى المصلحة الدنيوية المادية، ولكن من قال إن المصلحة في نظر الإسلام هي المصلحة الدنيوية فقط حتى يكتسب «الإلحاد المحقق للمصالح» هذه القيمة التي يلصقها الأستاذ بالتراث؟

ولنستمع إليه في نص صريح يؤكد أن سياته غريب على مجال التراث وقواعده ومسائله، يقول فيه: «.. مع أن الإيمان والإلحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملي لا نظري، ففي تراثنا القديم لايهم الإيمان بقدر مايهم العمل، وفي حياتنا

(٧٠) المصدر السابق ٦٨

المعاصرة من يلتزم بقضايا العصر ومن يساهم في ثورات الشعوب، ومن يعمل على تحرير الأرض، وعلى إطعام الجوعي فهو المؤمن حقا، وهو إيمان المثقفين الثوريين منا. الإيمان بالتقدم ومصلحة الشعوب، لذلك إن الإلحاد الأوروبي هو الإيمان الحق، كما أدي الإلحاد في أوروبا إلى خير أكثر مما أداه الإيمان، فعن طريق الإلحاد تم رفض الجوانب الأسطورية والغيبية في الفكر الأوروبي، فأصبحت الحياة أفضل من الموت والدنيا أفضل من الآخرة، وتمت رعاية الانسان أولا قبل إقامة المراسيم لله. وفي حياتنا المعاصرة نرى من نتهمهم بالكفر والإلحاد يساعدوننا على تحرير الأرض وعلى التصنيع وعلى الإطمئنان على لقمة العيش[71] وهذا كلام مرفوض جملة وتفصيلا، فالمؤمن ـ في التراث ـ هو من يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، والتجديد في هذ المفهوم «تدمير» مهما كانت اللافتات التي تخترع له أو يتم ذبحه تحت ظلالها، ومقاييس الإيمان ـ في تراث الإسلام ـ وكما يعرف الأستاذ، هي مقاييس حددها القرآن الكريم والسنة الثابتة وانتهى أمرها، وهي ـ لحسن الحظ ـ لاتخضع لمقاييس الثوريين مثقفين كانوا أو عمالا أو فلاحين أو شعبيين، ومن حق الثوريين أن يؤمنوا بما شاؤوا، ويكفروا بما يشاؤون، ولكن ليس من حقهم أن يفرضوا على الجماهير إيمانا لاتعرفه هذه الجماهير وتنكره أشد الانكار.

وفي إطار المنهجية المغلوطة التي يستعملها «التراث والتجديد» في تقطيع أوصال التراث، تطالعنا نصوصه أيضا بمتناقضات حادة عن أقدس المقدسات في التراث وأعني به« الألوهية» حين يعلن أن ذات «الله» لايمكن تصورها من ناحية ولايمكن الحديث عنها من ناحية أخرى، ومنذ البداية ينبغي ألا تخدعنا لفظة«ذات» المضافة إلى «الله» في نصوص الأستاذ، فالنصوص كلها نفياً أو إثباتا منصبة على «معرفة الله» أو «العلم بالله» أما لفظة «الذات» فهي هنا مختارة ـ في عناية ـ كغطاء لتمرير مايراد تمريره للقارىء وهذا الذي يراد تمريره هو:

أولاً: إن ذات الله تعالى لايمكن تصورها ولا إدراكها لانه لاتمكن الإشارة إليها، فالله «مفهوم بلا ماصدق» كما يعبر المؤلف، وإذا كان الله ـ حسبما هو مقرر في التراث ـ

(٧١) د. حسن حنفي: في فكرنا المعاصر ٧٠.

ليس متعينا في زمان أو مكان فلا يمكن ـ إذن ـ أن يكون موضوعا للعلم.

الأمر الثاني: الحديث عن ذات الله لغويا غير ممكن، لأن اللغة الإنسانية لايمكن أن تعبر إلا عن التصورات أو الإدراكات أو المعاني الإنسانية.

وفيما يتعلق بالأمر الأول يتناسى «التراث والتجديد» ـ وربما عن عمد ـ مايقرره علم المنطق من أن أفراد الكلى الذي هو موضوع العلم قد تكون ممتنعة الوجود في الخارج ومع ذلك يتعلق العلم بها ويصح الحكم عليها، إذ لولا تصور الموضوع ـ ولو بوجه ما ـ لما أمكن الحكم عليه لا سلباً ولا إيجاباً. واذا كان المنطق يقرر هذا بالنسبة للمعدوم فكيف ـ باسم المنطق ـ ينكر الأستاذ أن يكون «واجب الوجود» موضوعا للعلم؟! وليعلم الأستاذ ـ وهو يعلم بلاشك ـ أن مفهوم واجب الوجود أو «الله» مفهوم كلي، وله «ماصدق» خارج الذهن، والخارج في تراثنا ـ وكما هو معلوم لسيادته ـ أعم من الخارج المادي[72] فالله تعالى موجود وجودا حقيقيا ولوجوده تحقُّق في «نفس الأمر» وهذا الوجود موضوع للعلم ما في ذلك ريب، وهذا أصل أول يعتمد عليه التراث كله اعتمادا كليا ونحن نتفق مع «الأستاذ» أن «الذات المقدسة» ليست موضوعا لأي نوع من أنواع الإدراك، لكن الاستاذ لايتفق مع عامة المسلمين قديما وحديثا في أن الله تعالى بصفاته وأسمائه موضوع للعلم وموضوع للايمان وإلا فليقل لنا الأستاذ ماذا نصنع بالخطاب الإلهي في القرآن الكريم: « فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ »«محمد ١٩» وهل يطلب منا القرآن الكريم العلم بألوهيته تعالى ثم يصادر علينا التراث والتجديد هذا العلم؟ ثم يقول الاستاذ « واذا كان «ذات» الله لايمكن تصوره أو إدراكه فإنه أيضا لايمكن الإشارة إليه حتى يمكن أن يتم به تصديق أو تحقق في العلم[73]» وواضح من هذه النصوص، ونصوص أخرى لانطوّل البحث بايرادها، أن الاستاذ يخلط عامدا أو غير عامد بين الذات وبين الأسماء والصفات، وبين الإ دارك الحسي والإدراك

(٧٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ١، ١٤٩ تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٧١م.

(٧٣) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية ص ٨٥ مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م، ونلفت نظر القارىء إلى ما يشبه لعبة «الحواة المهرة» في صياغة هذا النص، فالأستاذ يتحدث عن الذات، ولكن حديثه وأحكامه في النص جاءت بضمائر المذكر مما يحقق هدفا مبيتا وراء السطور، ثم يبين في الهامش، أن كلمة «ذات» تذكر وتؤنث مثل كلمة «روح» وهكذا يضع كلمة ذات ليمرر على القارىء نفي العلم بالله تعالى، ثم يستعمل الضمائر المذكرة بدل المؤنثة ليتم التعبير عن القضية المرادة من النص.

العقلي[٧٤]، ثم بين تصور «الموضوع» في القضية المنطقة ووجوده الحسي، وكل هذه تحديدات لاسبيل الى التداخل بينها في تراثنا العقلي بحال مما يدل على غربة «الاستاذ» الواضحة في ميدان التراث، ولنستمع إلى الأستاذ في تناقض جديد يعلن فيه استحالة الحديث عن الله ـ تعالى ـ فيقول: «وإذا كان ذات الله لايمكن تصوره، أو إدراكه أو الإشارة إليه فانه لايمكن أيضا التعبير عنه«. . » كيف يتم للإنسان التعبير عن شيء لايقدر على التعامل معه أو ضبطه ولايمكن العثور له على صياغة؟ الحديث عن ذات الله إذن خطأ في تصور وظيفة اللغة[٧٥].

وتعقيبنا على هذه الدعوى لايتعدى مطالبة الأستاذ بتطبيق قاعدته هذه على نفسه، فإذا كان الحديث عن «الله» في ضوء هذه القاعدة خطأ من ناحية التصور اللغوي، فان حديث «سيادته» عن «الله» وتأليفه لمجلد كبير يقع في ٦٧٠ صفحة بعنوان: التوحيد، كله خطأ في خطأ بنفس المقاييس التي وضعها سابقا، ونطالبه بطرد قاعدته هذه في كل كل ما عرضه علينا من أحكام وأقاويل عن (الله) على أننا نتساءل: كيف صح في ذهن الأستاذ الكبير الحكم بخطأ الحديث عن «الله» واتسق اتساقا منطقيا واستمتع بنوع من الصدق في اعتقاده لو لم نفترض مسبقا إمكان أن يكون «الله» موضوعا للعلم؟ لكن أستاذنا لايرى بأسا من أن يقبل موضوعية العلم لله إذا ترتب على ذلك نفى للموضوع، وأن يرفض ذات ماقبله إذا ترتب عليه إثبات الموضوع، ويبدو أن الأستاذ أحس باعتراض من هذا النوع يطرح نفسه بنفسه، وبدلا من أن يراجع أحكامه في ضوء الاعتراض، دفع بالقضية كلها في متاهة جديدة انتهى فيها إلى أن «الصمت» هو اللغة القادرة على التعبير عن الله: «وقد تكون لغة الصمت هي أقدر لغة على التعبير عن ذات «الله» هروبا من قضية اللغة[٧٦]» غير أن أستاذنا لم يصمت وإنما عبر بألفاظ اللغة عن كل مايريد أن يقوله عن «الله» إيجاباً وسلباً، ويبدو أيضا أن هذه الفلسفة الجديدة في الإيمان بالله كانت وراء التصور الخاص لمشروع «التراث والتجديد» عن «الله» فقد اتسع هذا التصور حتى صار «لاتصور» على الإطلاق، وأصبح معنى «الألوهية» إطارا

(٧٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ٣/ ٧
(٧٥) د. حسن حنفي، المصدر السابق، ص ٨٧
(٧٦) المصدر السابق ٨٧، انظر أيضا: التراث والتجديد ١٢٧ ومابعدها

خاوي المضمون يُملأ ويفرغ حسب أولويات الواقع ، وهكذا يمكن أن يعبر لفظ «الله» عن توتر أو قلق أو صرخة وجودية أو حالة شعورية ، أو أمنية عـز علينا تحقيقها، أو رغيف عيش في نظـر الجائع أو الحب في وجدان محروم من العواطـف أو أي شيء آخر ماعدا مفهومه الحقيقي الذي هو «الله» تعـالى بالمعنى الذي جاءتنا به الأديان السماوية . .

وهذا مانقرؤه في النص التالي من التراث والتجديد : «إن لفظ «الله» يعبر عن اقتضاء أو مطلب . . أي أنـه صرخة وجـودية أكثـر منه معنى يمكن التعبير عنـه بلفظ من اللغـة بتصـور من العقل . . وكل مـانصبـو إليـه ولانستطيع تحقيقـه فهـو أيضـا في الشعـور الجماهيري هو اللـه . . فالله عنـد الجائع هو الرغيف، وعنـد المستعبد هو الحريـة ، وعند المظلوم هـو العدل، وعنـد المحروم عاطفيـا هو الحب ، وعنـد المكبوت هـو الإشباع . . والله في مجتمع يخرج من الخرافـة هـو العلـم ، وفي مجتمع آخـر يخرج من التخلف هـو التقدم، وإذا كـان الله هـو مايقيم أودنا وأسـاس وجودنا ويحفظنـا فهو الخبـز والرزق والقوت والإرادة والحرية . . وهو القوة والعتاد والعدة والاستعداد»[٧٧].

وواضح أننا نواجه في هذا النص صورة من الخيال الشعري عن «الله» لاتنتسب الى حقائق العلـم ولاتمت إليه بـوشيجة أو صلة ، ومثـل هذه الخيـالات الواقعـة خارج حـدود العلم لاتمكن منـاقشتهـا على أسـاس من البرهـان والحجـة وانما تظل تعبيرا أو انعكاسا لانفعالات خاصة بالقائل .

أما خطأ الحديث عن ذات «الله» لغويا فسببه أن لفظ «الله» لفط فضفاض في معناه ولـه دلالات عدة فهـو الشارع في أصـول الفقة والحكيم في أصـول الدين ، والموجـود الأول في الفلسفة والواحـد في التصوف ، ثم يخطو بنا التراث والتجـديد خطوة متقدمة يفصح فيهـا عن الهدف المقصـود فيقـول «بـل إن لفظ «اللـه» يحتـوى على تنـاقض في استعماله باعتباره مـادة لغوية لتحديد المعاني أو التعبيرات ، وبـاعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنـه بلفظ محدود»[٧٨] وبؤرة الإحـراج التي يهدف إليها هـذا النص تتحدد في التقـابل بين المحدود والمطلق ، فـاللغة بما أنها ألفـاظ ، مادة ، فـدلالتها محدودة ونسبيـة ، ضرورة محدوديـة اللفظ ذاتـه ونسبيته ، وبهذا الاعتبـار يصبح لفظ «اللـه» لفظـا محدود

---

(٧٧) التراث والتجديد ١٣٠

(٧٨) المصدر السابق ١٢٩

الدلالـة، لكنه يدل على مفهوم مطلق وهـو مفهوم «الله»، وبعبارة أخـرى: لفظ «الله» دال محدود الدلالـة لأنه لفظ لغوي بينما مـدلوله مطلق من جميع الـوجوه، فكيف تمكن الدلالـة إذن؟ ولاينتبه الأستاذ إلى أن تحليله هـذا يتضمن الرد على نفس الدعـوى وأنه يقع في نفس ماحذر منه، لانـه يستعمل في استدلاله لفظ«المطلق، و«المطلق» من حيث كـونـه دالا، لفظ محدود ونسبي ومن حيث معنـاه المدلول عليـه بـاللفظ، مطلق وغير محدود، فكيف أمكن لـلأستـاذ أن يفهمنـا أن اللفظ الـدال المحـدود دلَّ على معنـاه اللامحدود؟!

وسبب الإشكـال الذي يثيره الأستـاذ نـابع من تقيـده بمبدأ «أسبقيـة الـواقع على الفكر» ثم محاكمـة المصطلحات الميتافيزيقية بهذا المبـدأ اللاميتافيزيقـي، وفي إطار هذه النظرية تصبح الأشياء هي المنشئة للألفاظ، وتـرتبا على ذلك تكون اللغة أساسا للفكر وليس العكـس[79] ولايتسع المقام هنا لمنـاقشة هذا المبدأ الـذي يقف وراء كل تناقض وقع فيه مشروع التراث والتجـديد وهو بصـدد الحديث عن تراثنا القـديم، ولا لإيراد الردود الواسعة المستفيضة التي تثبت خطأ هذه النظرية وتتبنى الاتجاه المعاكس وهو أن الإنســان لما كان مفكـرا ولما كان محتـاجا إلى تـرجمة افكاره ونقلهـا للغير ظهرت اللغـة كتعبير أو إعلان عما يـدور في ذهنه. وأن هـذا يفسر لنا ظهـور اللغة كألفـاظ ومعان في حياة الإنسان دون غيره من أنواع الحيوانـات، بل لماذا وجد المجتمع الإنساني على هذه الصورة من التعقيد ولم يوجد مجتمع مماثل من بين الكائنات الحية الأخرى[80] ـ ولكن نـذكر بأن مبـدأ أسبقية الفكـر على اللغة وعلى الألفـاظ هو منطلق أسـاسي في تراثنـا، وصحيح أن ثمة تصورات ونظـريات عدة طرحت في كيفيـة الربط الأول بين الألفاظ ودلالتها، غير أن أسبقية الـواقع على الفكر وربط الفكر باللغة وجودا وعـدما أمر غير

(٧٩) يتبنى «التراث والتجديد» هذه النظرية ويعتمد عليها في تفسيره لنشأة العلوم في التراث القديم حيث يرى «أن اللغة تلعب دورا كبيرا في نشأة العلم وفي بنائه، بل إن مصطلحات العلوم هي التي تحدد بناءهـا، فألفاظ: التواتر والآحاد والعام والخاص والأمـر والنهي والحلال والحرام هي التي حددت نشأة علم أصول الفقه .. وكـذلك ألفاظ الممكن والواجب والمستحيل أو الـذات والصفات والأفعال كلهـا ألفاظ مستعـارة من اللغة تعبر عن مضمون آخـر وبناء نظري آخر لعلم أصـول الدين «راجع التراث والتجديد ١٢٨» ولانتفق مع الأستاذ في استنتـاجه هذا، فليس مجرد وجود المصطلحات العلميـة كألفاظ في اللغة قبل ظهورهـا في العلوم سببا في أن هذه الالفـاظ تنشيء العلوم، ذلك لأن هذه الألفـاظ لم تكن في اللغة بـدلالتها الاصطلاحيـة وإنما اكتسبت هذه الـدلالات بعد نقلهـا إلى العلوم، وإلا فلماذا صارت طائفة معينة من ألفاظ اللغة اصطلاحات في علوم دون بقية الألفاظ الأخرى؟!

(٨٠) راجع النقد القيم الذي كتبه الأستاذ باقر الصدر، ردا على هذه الفكرة في كتابه: اقتصادنا ص ٧٧ ومابعدها، الطبعة ١٦ بيروت ١٩٨٢م

وارد في التراث الإسلامي، ولايعرف في هذا التراث على طوله وعرضه رأي أو اتجاه يقصر دلالات اللغة وتعبيراتها على الموضوعات أو التصورات المحسوسة، لدى الانسان، فاللغة أداة للتعبير عن موضوعات حسية وعن موضوعات أخرى تستقل استقلالا تاما عن واقعنا المحسوس، ولنستمع إلى الفخر الرازي وهو يبين لنا لماذا كانت دلالات الألفاظ هي أعم الدلالات في نفس مختصر يقول فيه: «وأما أنها أعمها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش كذات الله ـ تعالى ـ وكالعلوم، أو إليه إشارة كالغائبات ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ، فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأعم صارت موضوعة بإزاء المعاني»[81].

ويدعو «التراث والتجديد» إلى تجاوز لغتنا القديمة ومصطلحاتها وإحلال مصطلحات أكثر ارتباطا بالواقع محلها، فلم تعد مصطلحات الواجب والحلال والحرام والصلاة والزكاة والصيام تؤثر في مفكري اليوم أو تستلفت أنظارهم، وعلينا أن نتخلى عن أشكال هذه المصطلحات ونعيد بناءها في ألفاظ جديدة تغري الشباب وتغري الطلاب مثل الحرية والعدل والمساواة، وكأن هذه المصطلحات قد اخترعها الأستاذ أو المفكرون المعاصرون، وكأن تراثنا يخلو من مضامين ومحتويات هذه الألفاظ، ويقدم الأستاذ نموذجا لتطوير مصطلحاتنا القديمة في قوله« وما أسهل التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد، فالصلاة تكشف عن الفعل في الزمان، عن الفتور والتراخي وعن الحال والقضاء، والزكاة مشاركة في الأموال والصيام إحساس بالآخر، والواجب هو الفعل الملتزم، والحرام هو الفعل الذي ينتج عنه ضرر وسلب وعدم وفناء..»[82].

تعقيب:

وإذا كنا توقفنا عند كثير من نصوص التراث والتجديد فاننا نجمل وجهة نظرنا وهي وجهة نظر شخصية بحتة فيما يلي:

أولا: ثمة فرق بين التجديد وبين التغيير، الأول: حفاظ على الأصول وإضافة إليها، ونفض لما يتراكم عليها من غبار يحجبها عن الأنظار، والثاني هدم وبدء جديد

(٨١) السيوطي، المزهر ١/ ٣٨
(٨٢) د. حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي ٢٦ ـ ٢٧.

من فـراغ يتم تحت أي مسـمى إلا مسمـى التجـديـد، اللهم إلا إذا كـان القصـد تغييب الوعي أو خداع الجماهير.

ثانيا : إن التراث والتجديد ينتهي بنا في التحليل الأخير الى المتاهات الآتية :

الأولى : اعتبار الإسلام«معطى تاريخيا وواقعه حضـارية حدثت في التاريخ، يهمنا منه مـانشأ كحضارة، وليس مصـدره: من أين أتي، تهمنا حضارتـه بعد حـدوثه بالفعل ، وتجديد التراث ليس هو البحث عن النشأة بل عن التطور»

الثانية : البداية العلمية للتغيير تعني البدء بالواقع واعتباره المصدر الأول والأخير لكل فكرة.

الثالثة : تحريم عمليـة التغير على الطبقة البورجوازيـة أو من ينتمي إليها، وإسناد المهمة بكاملها إلى «الطليعة» المنتسبة نفسيا ونضاليا إلى الطبقة العاملة.

ومن حقنا أن نقرر أن التراث والتجـديد في هذا الإطار نظرة خـاصة وشخصية إلى أبعد حد ممكن. وأنه لا يعبر عن آلام وآمال الجماهير، بل جاء تعبيراً عن آمال فئة محدود العدد جدا وإلى الحد الذي يسقطها من حساب النسبة والتناسب. . ومن حقنا أيضا أن نقـول: إن تجديد التراث الإسـلامي لايحسنه إلا عـالم ثابت القـدمين في دراسة المنقـول والمعقول، فاهم لطبيعة التراث المعقد، مدرك لطبيعة المناهج وأدوات التحليل الفكري المستخدمة في البحث والتقصي، وهل تتـلاءم مع طبيعة تراث يعتمد على أصـول ثابتة موجهة للواقع وحاكمة عليه، أو تتنافر معه منذ الخطوة الأولى من البحث.

والذي لاشك فيه أن «التراث والتجديد» بل أكثر مشـاريع التجديد خلا من هذه الشروط الضرورية ونظـر إلى تراثنـا في أصولـه الثابتـة من منظار منهـج تطوري، أولى مسلماته : ألا ثابت ولا مقدس فلاشك أن تجيء النتائج كلهـا مضطربة متناقضة، الأمر الذي يجعلنـا نتساءل عن أهداف مثل هـذه الدراسات، وهل هي حقيقـة تجديد لتراث الأمة الإسلامية وبحث عن هويتها وتأكيـد لذاتيها أو هو استئصال لما تبقى من عناصر قوتها وحيويتها تأكيدا لاستمـرار التبعية واستلاب الذات. كما نسجل أيضا أن مشروع التراث والتجديـد، قد أهـدر كثيرا من دلالات النصوص اللغويـة والتاريخيـة لحساب

رؤية خاصة لم تحل الإشكال بل زادته اضطرابا وغموضا.

ثالثا: لاننكر أننا في حاجة إلى «التجديد» بل مشكلتنا «الأم» هي غيبة التجديد لكن شريطة الوضوح والفصل بين مجال الثوابت ومجال المتغيرات، والتفرقة والحاسمة بين أصول الدين وتراث أصول الدين. ومن المؤسف ـ حقا ـ أن نقرر أن ارتباط جماهيرنا بالتراث قاصر على مجال العبادات، بينما يختفي هذا الارتباط ـ أو يكاد ـ في مجال العمليات والاجتماعيات، وأنه لايزال أمام دعاة المسلمين من أولى الفهم والوعي الكثير مما هو مطلوب لربط المسلم بتراثه في هذا المجال.

رابعا: لا أرى أن التراث هو المحرك لتصرفاتنا والمسئول الأول والأخير عن أزماتنا المعاصرة بل أستطيع أن انطلق من نقيض هذه الدعوى وأزعم أننا لا نستلهم تراثنا الإسلامي في كثير مما نفعل أو نترك.. وإلا فأين في أمتنا العربية ــ والتي يعلقون تخلفها على مشجب التراث ـ أين فيها هذا المجتمع الذي تنضبط قواعد حياته على أصول الحلال والحرام في التراث؟

ولنضرب لذلك مثلا موقف مجتمعاتنا الإسلامية من المرأة.. إن بعض هذه المجتمعات ينظر إليها في إطار «العورة» ويصادر في هذا الإطار كثيرا من حقوقها التي يقررها الإسلام ـ والإنسانية ـ في وضوح لالبس فيه، هل هذا الموقف مقولة تراثية إسلامية أو هو مرض مزمن ورثناه من عصر ماقبل الإسلام؟ والبعض الآخر من مجتمعاتنا ينظر إليها في إطار غربي تختلط فيه الإيجابيات والسلبيات معا. فهل هذه نظرة تراثية إسلامية، أو هو انسحاق في تراث آخر غير تراث الإسلام؟ إن هذا أو ذاك تقليد وافد على تراثنا من خلف ومن أمام ولايستطيع منصف أن يلحق أيا منهما بتراث الإسلام. ونحن لاننكر أن في تراثنا أقوالا منغلقة وفهوما قبَلّيه قدمت لنا أحكاما خالية من روح النص ومقاصده، بل ومتعارضة مع روح النص ومقاصده. ولكن ــ وبكل التأكيد ـ ليس هذا هو التوجه السائد أو التوجه الأغلب في هذا التراث المظلوم.

واذن فقدر كبير جدا من أنماط سلوكنا لايعكس تراثنا الاسلامي بقدر مايعكس إما تأثيرات مزمنة من مجتمعات قبْلية سابقة على ظهور الإسلام، أو تأثرات مستجلبة من بيئات غربيه، أو من خليط غير متجانس ولا متوازن بين هذين المصدرين

المتضادين . فليس صحيحا ما يؤكده« التراث والتجديد» من أن سبب خلط الأوراق في أذهاننا هو أننـا نعمل بالكندي ونتنفس بالفارابي ونرى ابن سينـا في كل الطرقات ، بل المشكلـة فيما أرى أننـا نعيش عصرنـا وإحـدى قـدمينـا في ميـدان «داحس والغبراء» والأخرى في «البيكادلي والشـانزليزيه» وغيـاب التراث الحقيقي كان دائما مصدر الخلل وستظل مقولاته الثابتة هي الحلقة المفقودة لاستعادة التوازن بين الماضي والحاضر .